

محاضرات في فلسفة الدين (لهيجل)

بقلم الدكتور حسن صنفى

الوجود • لم يجعل هيجل العقل معارضا للايمان
وهادما للعقائد كما هو الحال في فلسفة التنوير
لدى المفكرين الأحرار ، بل وحد بين العقل
والوحي ، وأصبح الدين لديه كل شيء ليس له
مجال خاص منفصلا عن الوجود •

ولما كانت تطبيقات هيجل للمجدل في الفلسفة
والتاريخ والقانون والجمال والدين لا تتفصل عن
فلسفته العامة حتى انه ليصعب التفرقة في بعض
الأحيان بين هذه الميادين وبين فلسفته العامة فيما
يتعلق بتطور الفكرة أو بتطور الروح ، فاننا
سنحاول مع ذلك في هذه الدراسة « محاضرات
في فلسفة الدين » تخلص مواقفه عن فلسفته
العامة حتى نكشف موقف هيجل الدينى الخالص
وحتى نعرف على ما فى موقفه هذا من اشتباه
جعله فى نفس الوقت زعيم المحافظين وزعيم
التقدميين على السواء • بل ان فلسفته النظرية
نفسها قد نشأت من مواقف فكرية معينة فى
عصره خاصة من فلسفة التنوير التى يهاجمها
أشد هجوم ، ومن المثالية الألمانية المعاصرة

تعتبر فلسفة هيجل من أروع ما شهدته
الانسانية فى تاريخها من مذاهب فكرية ان لم تكن
أروعها على الإطلاق • فهيجل هو الذى يقسم
الفلسفة الأوروبية الى حديثة ومعاصرة أى أنه قمة
ما وصل اليه الشعور الأوربى • وهو الذى يقسم
العالم الى معسكرين رأسمالى واشتراكى ، باعتبار
أن ماركس هو أحد تلاميذه • وهو الذى يغزو
الآن من خلال ماركس ، البلاد النامية بمنهجه
الجدلى الذى أثبت فاعليته وصدقه فى التحليل
المباشر للواقع وفى القضاء على التقسيمات المفتعلة
والحدود المصطنعة فى الفكر والواقع على السواء •

كما تعتبر فلسفة هيجل من أروع ما خلفته
الانسانية لنا من تفكير فى الدين ، فقد حول هيجل
الدين الى فكر ، ثم حول الفكر الى وجود • لم
يكتف بتأسيس الايمان بالله وبخلود النفس على
أساس عقلى كما فعل ديكارت ، كما لم يكتف
بالحديث عن الدين فى حدود العقل كما فعل
كانط (١) • بل تحدث عن الدين باعتباره هو
الفلسفة ، كما نظر الى العقيدة باعتبارها هى

المشكلات التي غلفها هيغل داخل فلسفته العامة، هذه المشكلات التي قد يكون من المفيد ليستسا المعاصرة التعرف عليها .

أولا : الاشتباه في الفكر الديني عند هيغل
يعني الاشتباه وجود المتعارضين في آن واحد ،
وامكان الحكم على الموقف كله ابتداء من أحد
المتعارضين ، وبالتالي وجود حكمين متعارضين على
شيء واحد .

وبهذا المعنى هناك اشتباه في الفكر الديني عند
هيغل ، وهو اشتباه يلخص موقف الفلسفة الحديثة
كلها ، وهيغل هو آخر ممثل لها ، من قضية
الدين . فنحن نعلم أن بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢)
كان مدافعا عن الدين ومقرظا للمسيحية صراحة
على ما يبدو في « الخطرات » . ولكن ديكرت
(١٥٩٦ - ١٦٥٠) هو الذي يؤخذ عادة باعتباره
مؤسسا للفلسفة الحديثة . وقد بدأ الاشتباه الديني
عند ديكرت يظهر في عدة مواقف فكرية له .
فهو أكبر داعية للمنهج العقلي ولتطبيقه في الفكر
والحياة على السواء ، ومع ذلك فإنه يستثنى من ذلك
الدين والكتاب المقدس والعقائد والكنيسة ، كما
يستثنى الأخلاق والعادات والتقاليد والعرف ، كما
يستثنى ثالثا أنظمة الحكم ونظم الدولة ، ومن ثم
كان في هذه الناحية أكبر داعية للمحافظة على
الموروث ، وللإبقاء على التقاليد ، وللمتمسك
بالقديم . كان ديكرت مؤسس العلم الحديث
والرياضيات الحديثة ، كان يبحث عن حقيقة
واضحة و متميزة وعن البديهيات العقلية التي تحتوى
على ضمان صدقها في ذاتها ، وهو في نفس الوقت
يرجع صدق العلم والرياضيات الى الصدق
الالهي ! أى انه بعد أن حاول تأسيس العلم هدمه
من جديد ، وجعل ضمان الصدق خارجا عنه .

له عند كانط والكانطيين فشة وشلنج ، أو عند
المعارضين لكانط مثل جاكوبى وشلايرماخر . ولقد
أخفى هيغل في مؤلفاته النظرية الخالصة أعني
« فينومولوجيا الروح » و « علم المنطق » هذه
المواقف التاريخية المحددة ولم يتحدث الا عن
دالاتها العامة من حيث تطور الروح أو تطور
الفكر ، هذه المواقف التي حاول هيوليت في
ترجمته الفرنسية « فينومولوجيا الروح » الكشف
عنها في تعليقاته وشروحه والرجوع الى الاتجاهات
والمذاهب التي يحاول هيغل تعميلها وادخالها في
تطور الروح العام .

وفي نفس الوقت لا نحتاج الى التعامل أو
الادعاء باستعمال أسلوب هيغل المجرد ومفاهيمه
المتداخلة ، بل ولنا في حاجة الى تتبع مسار
فكره الجدلى من تخراج وتداخل أو توسط
ومباشرة أودات وآخر ، فذلك مجله في المنطق ،
بل سنحاول التعبير عن مواقفه الفكرية التي قد
توجد في كل عصر ، ونعبر عنها بلغة شائعة تقريبا
للأفهام . فليس الحديث عن هيغل هو بالضرورة
شرح له أو تفسير يتبع مسار فكره خطوة خطوة
بالقول الشارح paraphrase على ما يقول
الناطق المسلمون ، اذ لن يرى الباحث شيئا ان
هو التصق بالنص عن قرب ، وقد يرى كل شيء
ان هو ابتعد عنه ورآه عن بعد . يهنا اخراج
هيغل المعلق على نفسه ، والذي لا يخرج من
دائرة الجدال حتى يمكن التوصل الى الخط القائد
الذى يفسر لنا نقطة بدايته ، ونقطة نهايته ،
ومسار فكره ، وهو لا ريب الدين بوجه عام ،
والمسيحية بوجه خاص ، والتثليث بوجه أخص .
دراستنا هذه اذن ليست دراسة متخصصة كما يرجو
شراح هيغل ، بل تحتوى فقط على إثارة لبعض

كان أول من حول محور الحضارة الأوربية من الله الى الانسان على ما يبدو من واقعة الكوجيتو « أنا أفكر فأنا اذن موجود » ، ولكنه عاد فجعل الله هو محور الانسان وجوهره كما يبدو من ظهور فكرة الموجود الكامل الذى يتضمن كماله وجوده ، والذى هو أقرب الى البديهية أو الى الاستنباط من بديهية . وهو الذى اكتشف العالم وحاول وضع الانسان فيه بعد أن كان دائما فى مواجهة الله كطرف آخر له ، ولكنه عاد فجعل العالم بعد الله وحوله الى فكرتين ، الحركة والامتداد ، أى أنه بعد أن أوجد العالم عاد وافتقده من جديد . ومن ثم يمكننا أن نسأل : هل موقف ديكارت بالنسبة للمدين موقف المفكر الحر أم موقف المبرر التقليدى ولكن بأسلوب أذكى وبطريقة أوضح ؟ وسار فى هذا الاشتباه كل الديكارتين مالمبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) فى بحثه عن الحقيقة ، فالله هو الحقيقة القصوى ، وفى بحثه عن الحرية ، فالله هو الذى يعطى المناسبة لها . وكذلك لبيتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) فى نظرياته عن الانسجام المسبق فى الكون ، L'harmonie préétablie وفى العدل الالهى ، وتبرير الشر فى العالم ، ونفى مسؤولية الله عنه الى آخر ما هو معروف من فلسفة لبيتز وأساسها الدينى . ولم يند عن هذا التشابه الا سينوزا ، فقد رفض هذه التنايات التقليدية بين المنهج وتطبيقاته ولم يستثن الدين والعقائد والكتاب المقدس والتاريخ والكنيسة والعادات والتقاليد والعرف ونظم الحكم من المنهج كما فعل ديكارت (٢) .

ولم يكن موقف كانط أو الكانطيين بالنسبة للفكر الدينى أفضل من موقف ديكارت والديكارتين . فقد وضع كانط الدين فى حدود

العقل ، ولكن ظللت العقائد كرموز على المعانى الانسانية ، هذا فضلا على أن الفلسفة النقدية كلها تقوم على مسلمات هى مثل العقل الثلاث . وجود الله ، وخلق العالم ، وخلود النفس ، وهى العقائد الدينية الثلاث المعروفة فى كل دين ، ويكون صحيحا ما يقال عن كانط دائما من أن المعرفة لديه ان هى الا مقدمة للاخلاق بناء على اعتراف كانط المشهور « كان لزاما على هدم المعرفة لافساح المجال للايمان ! » فالمعرفة عند كانط لا تدرك الا الظاهر فى حين أن الأخلاق وحدها هى التى يمكن بواسطتها رؤية حقائق الأمور . ويمكن القول بأن أعمال كانط النقدية الثلاثة كان الهدف منها الوصول الى الله واثبات وجوده عن طريق مثل العقل فى نقد العقل الخالص ، وعن طريق الارادة الخيرة فى نقد العقل العملى ، وعن طريق الغائية فى الطبيعة فى نقد ملكة الحكم . ثم أتى الكانطيون من بعده وعلى وجه أخص فشته (١٧٩٢ - ١٨١٤) وشلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) يوحّدون بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والحدس ، فيبحث فشته عن المعرفة المطلقة وعن الأنا المطلق كما يصل شلنج الى الوحدة المطلقة كما هو الحال عند صوفية المسلمين .

ويظل هذا الاشتباه الذى ساد الفلسفة الحديثة وموقفها من قضية الدين - يظل هذا الاشتباه عند هيجل باعتباره أحد الكانطيين ، ولم يتخلص منه الا الهيجليون اليساريون : ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) . شترنر (١٨٠٦ - ١٨٥٦) . فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) باور (١٨٠٩ - ١٨٨٢) ، هذا الاشتباه الذى يجعل من هيجل دعامة الايمان ودعامة الاحاد فى آن واحد . وقد خرج من هيجل بالفعل المؤمنون والمحدون ، المحافظون

والتقدميون ، وذلك لأنه لم يرفض الدين والعقائد والشعائر والطقوس والمعجزات والكنيسة كما فعل فلاسفة التنوير عندما استبدلوا بكل ذلك الانسان والعقل والحرية والمساواة ، بل حول مضمون الدين الى فكر كما فعل الفلاسفة المسلمون ، فتحول الله الى مطلق ، والوحي الى معرفة مطلقة ، والمسيح الى توسط ، والتثليث الى جدل ، والحب الى ذاتية ، والشريعة الى قانون مجرد ... الخ ، أى أن العقيدة لم يكن لها ميدان خاص منفصل عن الحياة ، بل كانت هى الحياة نفسها وكان العقائد كلها مجرد رموز تفك الى حقائق ، أو صور ذهنية تحول الى أفكار ، أو وقائع تدرك فى دلالاتها ، أو على ما يقول الفلاسفة المسلمون ، نصوص يمكن تأويلها . وبهذا المعنى يرى المحافظون التقليديون فى هيكل أروع مثل على الايمان ، لأنه لم يعارض الدين من حيث المصدر المصدر أو المبدأ أو المضمون أو الجوهر أو الغاية ، ولم يسقطه من حساب كما فعل فلاسفة التنوير والمفكرون الأحرار ، بل استبقاه برمته ، وحافظ على عقائده بصيغتها التقليدية ، وفى بعض الأحيان بالفاظها المتوارثة ، حتى أن هيكل يعتبر حق فى نظرهم أكبر مدافع عن المسيحية شهده تاريخ الفكر الدينى على الإطلاق . وفى نفس الوقت يرى فيه المجدون والتقدميون والمجدون أكبر دعامة الاحاد ، لأنه لم يبق على العقائد التقليدية وعلى الدين الرسمى الذى تحول الى جدل ومنطق وتاريخ وجمال وقانون .

ويوجد اشتباه ثان يجعلنا نتساءل : هل فكر هيكل فلسفة أم دين ؟ اذا نظرنا الى العدد الهائل من التحليلات التى يقدمها هيكل للمفاهيم وللتصورات والأفكار ، لتدخلها وتخرجها

وتوسطها لوجدنا أنها فلسفة ، بل وفلسفة غارقة فى التجريد والمذهبية ولكننا اذا نظرنا الى مضمونها وإلى مسارها العام . وجدناها لا تفرق عن الدين بوجه عام ، وعن المسيحية بوجه خاص ، حتى أنه يمكن القول بأن فلسفة هيكل دين مقنع . ويتبنى هذا التفسير عدد من الباحثين وعلى رأسهم لاسون Lasson . والحقيقة أننا اذا نظرنا الى

تطور هيكل الفكرى لوجدنا أن الدين هو نقطة البداية ونقطة النهاية فيه . فقد تناول هيكل الدين صراحة فى « كتابات الشباب » مثل : « دين الشعب والمسيحية » ، « حياة المسيح » ، « المسيحية والدين الوضعى » ، « روح المسيحية ومصيرها » ، أو فى مؤلفاته المبكرة مثل « الايمان والمعرفة » (٣) . ثم ظهر الدين صراحة أيضا فى مؤلفه النظرى « فينومولوجيا الروح » على أنه اللحظة قبل الأخيرة من تطور الروح قبل المعرفة المطلقة . وأخيرا ظهر ايضا صراحة فى تطبيقاته للمنهج الجدلى فى « محاضرات فى فلسفة الدين » وفى « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » فى حديثه عن علامة الفلسفة بالدين . ولكن فضلا عن ذلك ، لم يخل أى مؤلف له من الإشارة الى الدين أو الله أو العقائد حتى فيما يبدو وكأنه أبعد المؤلفات عن الدين وأكثرها اغراقا فى التجريد ، أعنى « علم المنطق » ، أو فى التطبيقات الأخيرة للمنهج الجدلى فى « فلسفة القانون » ، أو « الجمال » ، أو « فلسفة التاريخ » أى أن الدين عند هيكل هو نقطة البداية فى تفكيره ومصدره الأول على ما يبدو فى « كتابات الشباب » ، وهو أيضا نقطة النهاية فيه على ما يبدو فى « محاضرات فى فلسفة الدين » ، أو فى مسار هيكل الفكرى ابتداء من « فينومولوجيا الروح » حتى « علم المنطق » .

استطاع هيجل اذن تحويل الدين الى فلسفة ثم أصبحت الفلسفة لديه ديناً مقنعاً .

وهناك اشتباه ثالث فيما يتعلق بصلة العقل بالايमान ، هل استطاع هيجل بتوحيده بين العقل والايمان ان يجعل العقل اساساً للايمان على ما هو معروف عند الفلاسفة المسلمين وعند المعتزلة وعند فلاسفة العصر الوسيط مثل نيقولا الأمانى

Nicolas d'Amiens أو بيرانجيه والتورى de Tours Béranger أو عند سيجر البرابنتى Siger de Brabant

وأنصار ابن رشد اللاتين وفلاسفة التنوير والمفكرين الأحرار فى العصر الحديث ، أم أنه جعل العقل مبرراً للايمان طبقاً للمبدأ المشهور عند الفلاسفة التقليديين فى العصر الوسيط « أو من كفى عقل ، ؟ الحقيقة أن غرض هيجل كان هو الدفاع عن العقيدة المسيحية ، وعرضها عرضاً عقلياً ، أو ان شئنا تبريرها بعد أن وضع فلاسفة التنوير العقل فى مقابل الايمان ونافيا له ولما يتضمنه من خرافات ومعجزات وخوارق للمعادات . وعلى هذا النحو يكون هيجل وفولتير على طرفى نقيض ، الأول يجعل العقل مبرراً للايمان ، والثانى يجعل العقل نافياً للايمان (٤) . لم يكن العقل اذن هو نقطة البداية عند هيجل بل كان القنوت البروتستانتى والايمان المسبق . فهو يؤمن أولاً بالدين المسيحى وبعقائده ايماناً باطنياً بشهادة الروح على ما يقول البروتستانت ، وايماناً يقينياً مطلقاً لا أثر فيه للشك أو للتردد . وتقتصر مهمة الفيلسوف حينئذ على عقل هذا الايمان كما هو

معروف عند أنسيلم فى مقالة الشهير Fides quaerens intellectum (٥) . وهذا يفسر لنا رجوع هيجل المستمر الى أنسيلم من أجل احياء

منهجه ليعارض به فلاسفة التنوير الذين يجعلون العقل والايمان متعارضين ، ولكن يقيم من جديد الدليل الانطولوجى الذى هدمه كانت . وبالتالى ، يكون هيجل ، بالرغم من هجومه على من يريدون اقامة الدين على أساس عاطفى مثل جاكوبى وشلير ماخر ، أحد التابعين لأن ظهور الله فى التأمل الباطنى أو فى التفكير Andacht على مايقول الصوفية ظهور عاطفى .

وهناك اشتباه رابع فى منهج هيجل وفى أسلوبه فى التفكير أو فى طريقته للعرض . هل يتبع هيجل منهج العقل باعتباره فيلسوفاً أم منهج النص باعتباره لاهوتياً ؟ فى الحقيقة نجد عند هيجل عدم تناسب واضحاً بين الأجزاء المختلفة لفلسفة الدين والدين ، اذ يبدو هيجل أحياناً غارقاً فى الفكر أو فى الفلسفة ، يعرض العقيدة على مستوى الجدل ، بعيداً كل البعد عن العقيدة الرسمية ، على الأقل من حيث الألفاظ ، ثم يبدو أحياناً أخرى غارقاً فى اللاهوت العقائدى القائم على شرح النصوص أو تأويلها . هذا التذبذب بين الحجة العقلية والحجة الشرعية على ما يقول المفكرون المسلمون ، أو بين منهج العقل ومنهج النص ، يبدو بصورة واضحة فى تحليله للدين المطلق أى للمسيحية ، حين يفرق هيجل فى النصوص الدينية ويستشهد بها ، ويقطع السياق العقلى الذى يتميز به .

والحقيقة أن هذه الاشتباهات الأربع كلها ترجع الى اشتباه واحد هو : هل يرمى هيجل من محاضراته فى فلسفة الدين الى تحليل ظاهرة الدين تاريخياً كما يبدو فى بعض الأحيان والى فهم الدين وعرضه عرضاً عقلياً بمنهج عقلى صرف أم أنه يرمى الى تبرير الدين والدفاع عن المسيحية

بحيث تصبح فلسفة الدين لديه أكبر دفاع عن العقيدة المسيحية في تاريخ الفلسفة الأوروبية كلها، حديثة أو معاصرة ؟

ثانيا : ماذا تعني ، فلسفة الدين ؟

يخصص هيجل الجزء الأول من « محاضرات في فلسفة الدين » لدراسة مفهوم الدين (٦) . وهو أصعب الأجزاء فهما ، وأكثرها إيغالا في النواحي النظرية بحيث يستحيل الفصل بين مفهوم الدين عند هيجل وبين فلسفته العامة التي يعبر عنها في مؤلفاته الأخرى . ولا يشير هيجل صراحة الى المواقف التي ينتقدها ويبين حدودها ويريد تجاوزها ، بل ولا يذكر أسماء ممثليها حتى أحاط هذا الجزء كثير من الغموض والتجريد ، وأصبح الفكر فيه أشبه بحوار داخلي ، بالإضافة الى ما تتصف به فلسفة هيجل العامة من انغلاق على الذات ، كما هو الحال في فلسفة هوسرل . أراد هيجل بذلك تحويل نماذج الفكر الديني التي قدمها له عصره الى لحظات فكرية عامة مستقلة عن العصر ، وادخالها في تطور الفكر العام . لا يهيمه النموذج الحاضر ، بواعثه ودوافعه وظروف نشأته وأمزجة مثاليه ، كما نفعل نحن في كثير من الرسائل الجامعية ، بل تهيم الدلالة العامة له التي تدل على مرتبة هذا النموذج في تطور الفكر العام .

ويصدر هيجل الجزء الأول عن « مفهوم الدين » بمقدمة طويلة عن فلسفة الدين ، غايتها ، وضرورتها ، وصلتها بالفلسفة وبالدين ، وكيف أنها نشأت عند هيجل كرد فعل على نماذج الفكر الديني في عصره ، سواء في اللاهوت العقلي أو في اللاهوت الحر *Théologie libérale* في فلسفة التنوير .

والدين عند هيجل هو ما يميز الانسان عن الحيوان لأن الدين قائم على الشعور ، الشعور بالخلود ، الشعور بالحرية ، والشعور لا يوجد الا عند الانسان . الدين مركز الحياة الشعورية لأنه احساس بالله . الدين هو عملية تحرر للشعور أو شعور بالحقيقة . والشعور سواء كان عاطفة أو احساسا أو نشاطا أو انفعالا أو حدسا بوتقة تظهر فيها الجلالة الالهية ، يبدأ هيجل فكره أوغسطينيا ، فالله يظهر في النفس ، وهو الموقف الذي أخذته الفلسفة الحديثة التي تعتبر بهذا المعنى عودة الى الأوغسطينية ، باحلالها الله في النفس ، أي فكرة موجود كامل في الذهن كما هو الحال عند ديكرت ولذلك نرى هيجل يتحدث عن الشعور الديني أكثر من حديثه عن الدين ، أي أنه يتحدث عن الدين كظاهرة شعورية ويكون بذلك أحد الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم ديكرت الذين جعلوا من الشعور نقطة البداية في تحليلاتهم ، ولو أن المشكلة عند هيجل لم تعد مشكلة الكوجيتو بل مشكلة ما بعد الكوجيتو أعني علاقة الفكر بالواقع ، وهي مشكلة الفلسفة النقدية . وهذا يفسر لنا لماذا لا يكاد هيجل يذكر ديكرت مع أنه باستمرار يذكر كانط ويعيد بناء فكره . يقصد هيجل من وضع الدين في الشعور وجعله ظاهرة شعورية معارضة نماذج الفكر الديني في عصره التي ترى أن معرفة الله مستحيلة ، كما عارض أوغسطين من قبل الشكاك ، الذين ينكرون وجود حقيقة مطلقة وان وجدت فانه من المستحيل الوصول اليها ، ويشير هيجل بذلك الى الفكر العلمي أو الى التيارات الغنوصية الاشراقية . يحاول هيجل اذن أن يفسح مجالا للدين بين العلم

والتصوف ، لأن كليهما ينفي إمكانية الوصول الى الله عن طريق العقل والتأمل .

١ - غاية فلسفة الدين • يهدف هيغل من وراء فلسفة الدين الى حل التعارض الذى وضعه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين ، والى بيان أن الدين ينتهى حتما الى الفلسفة ، وأن الفلسفة تؤدى بالضرورة الى الدين ، فكلاهما حاجة شعورية ، وكلاهما يميز الانسان عن الحيوان ، وكلاهما متحد فى الموضوع وهو الله ، فالحل مضمون الدين والفلسفة على السواء . ويحاول هيغل اثبات ذلك على طريقة اللاهوت الطبيعى القديم الذى يبدأ من العالم الموصول الى الله ، أو بتعبير هيغل ، الذى يبدأ من الوجود الموصول الى المعرفة المطلقة عن طريق العقل المحض ، بخلاف الدين الموحى به أو الدين الوضعى الذى يقوم على السلطة (سلطة الكتاب المقدس أو سلطة الكنيسة) أو على النبوة . وفى نفس الوقت يرفض هيغل اللاهوت العقلى الذى يتخذ الله موضوعا له كما هو معروف فى الميتافيزيقا العقلية عند فولف لأن هذا اللاهوت ، فى نظر هيغل ، لم يتجاوز حدود الذهن ، ولم يصل الى مستوى العقل ، فأنه فى هذا اللاهوت تصور ذهنى خالص وليس روحا أو وجودا أو ذاتية . ويكون كانط بهذا المعنى أحد تلامذة فولف بالرغم من معارضة كانط له واتهامه له بالقطعية ورغبته فى تجاوزه (٧) .

٢ - ضرورة فلسفة الدين • يرى هيغل أن فلسفة الدين ضرورية لحل التعارض بين الايمان والعقل ، أو ما يسميه هيغل الفكر الايمانى La pensée fidéiste والفكر الدنيوى La pensée profane ، ويرفض هذه الثنائية بين نوعين من نشاطات الشعور : النشاط الدنيوى والنشاط

الدنيوى أو بين معرفة الهية صرفة تأتي عن طريق الوحي ومعرفة انسانية صرفة تأتي عن طريق العلم ، اذ يستطيع الانسان الوصول الى الله بشعوره الخالص وبتقواه الصادقة ، كما هو الحال فى القنوت البروتستانتى وفى ممارسة حياة الفضيلة والخير ، وبالتالي فإنه لن يشعر بهذا التعارض بين الدنيوى والدنيوى ، فكل شئ راجع الى الله ، وكل شئ هالك الا وجهه ، وهو الدرس المستفاد من الفلسفة المثالية الحديثة ، خاصة عند ديكارت فى نظرية الصدق الالهى ، وعند كانط فى الايمان بمثل العقل ، وهو التيار الايمانى Fideisme الصرف الذى يجعل الايمان موصلا للايمان ، والذى يحى فيه كل تعارض بين العقل والايمان . يبدأ ديكارت بفكرة الوجود الكامل وينتهى الى الصدق الالهى ، ويبدأ كانط باخراج الشئ فى ذاته من نطاق المعرفة وينتهى الى الايمان القبلى بمثل العقل . ومع ذلك فإن التعارض بين الدنيوى والدنيوى موجود فى العصر ، ويحاول فلاسفة التنوير والعلماء حله بالقضاء على الدنيوى والابقاء على الدنيوى ، ويحاول البعض الآخر حله بالقضاء على الدنيوى والابقاء على الدنيوى وانتظار الفضل الالهى . فلسفة الدين اذن ضرورية من أجل القضاء على النزعتين الفلسفية العلمية التى تريد الانعكاف على العالم دون الله والصوفية التى تريد الوصول الى الله واسقاط العالم .

لقد حاول البعض القضاء على هذه الثنائية (ولا يشير هيغل صراحة الى كانط أو الى فلاسفة التنوير أو الى العلماء) وذلك باعلان استقلال الذهن أو تبعية العاطفة الدينية لغيرها وهو الله ، وجعلوا الصلة بين الاستقلال الأول والتبعية الثانية فى اعتراف الذهن بأن كل شئ مخلوق ، وذلك

بعقيدتها في الخطيئة الأولى وفي الخلاص هي التي تمثل هذه المصالحة بين الطرفين • ومن ثم يعارض هيكل نظرية روسو في أن الإنسان خير بطبعه لأن روسو لم يعرف الشعور بالفصم والخلل والضياع والفقد، وأنكر عقيدة الخطيئة الأولى، كما يعارض هيكل التصور اليوناني للبراءة والفرح الذي يغمر الإنسان والطبيعة •

ويتم هذا التوفيق أولاً عن طريق الإيمان وسلطة الوحي ثم يتحول الى المستوى العقلي • حيثئذ تعود الذات الى نفسها ، ويكشف الفرد ذاته من حيث هو حرية • ففي المسيحية يكون الفرد ذاتاً غايته خلاص النفس الفردية وليس النوع • وفرق بين الفردية والأنانية ، فالفردية تأكيد الحرية والأنانية محاولتها • ومن ثم فالتعارض المشهور بين هيكل في هذه الناحية وبين كيركجارد، بين الخلود العام والخلود الفردي ، أقل بكثير مما يشاع عنهما ، فكلاهما يبحث عن الخلاص الفردي الخاص (٨) • المسيحية وحدها ، في نظر هيكل ، هي التي تقضي على التعارض بين العاطفة والحدس المباشر من ناحية وبين العقل والمعرفة من ناحية أخرى • وظيفة العقل هو الدخول في أعماق الإيمان لأن ابقاء التعارض بينهما يؤدي الى اليأس بدلا عن الأمل ، وإلى الفصم بدلا عن الرتق ، وينتهي الى طرف واحد Unilatérale ورفض الطرف الآخر ، ويؤدي بالإنسان الى سلام زائف ، وتنتهي العاطفة الدينية الى النفاق أو الى التعطش وعدم الاشباع ، كما ينتهي العقل الى اللامبالاة وإلى إهمال الدين كلبية • يرفض اذن هيكل خطأين متعارضين : خطأ الفلاسفة العقليين وفلاسفة التنوير كما يرفض الخطأ المقابل والوقوع في العاطفة كما هو الحال عند جاكوبي وشلير ماخر والرومانسيين

طبقا للغائية الكامنة في الطبيعة التي تشير الى أن لكل شيء غاية ، أو طبقا للتناهي الكامن في الأشياء والذي يدل على أن كل شيء فان ، وفي رأى هيكل أن ذلك تفكير سطحي ، خارجي ، محدد ، يقوم على الشعور بالتقوى ووضعه خارج العقل ، أو على الشعور بالطلق ووضعه خارج المعرفة ، وجعلوا المعرفة قاصرة على العلاقات بين الأشياء • ولكن كانت نتيجة ذلك وقوع تعارض بين شيئين : نفسية أو شعور بالله وبالجوهر مملوء بالعواطف وبالحرية وشعور بالمتناهي وبالتحديدات العقلية وبالارتباطات الضرورية بين الأشياء • الأول مركزه الشعور بالطلق ، وهو الذي يعبر عنه التيار المثالي والثاني مركزه المادة المتناهية والتجربة ، وهو الذي يعبر عنه التيار الواقعي • في الأول معرفة لا وجود لها ، وفي الثاني معرفة متناهية •

لا يتم حل هذا التعارض عند هيكل الا بفلسفة الدين التي توفق بين التيارين المثالي والواقعي ، أو بين القطبين اللانهائي والنهائي ، فتضع اللانهائي في النهائي ، والنهائي في اللانهائي ، والتي توفق بين النفس والمعرفة أو بين العاطفة الدينية والعقل • تلك مهمة فلسفة الدين بل الفلسفة على الاطلاق ، ففيها يلتقي الطرفان لأنها قائمة على الذات وعلى الشعور وعلى الحرية أي أنها تمثل التقاء الذاتية والموضوعية معا ، فالإنسان على ما هو معروف في المثالية الحديثة ، موجود بين عالمين • ولا تحتاج الفلسفة المسيحية الى هذا التوفيق لأنها تقوم عليه وتقدمه لغيرها من الديانات ، اذ تقوم الديانة المسيحية على الشعور بالانقسام والفصم والفتق في حين أن الديانات الوثنية الأخرى تقوم على وحدة الإنسان والطبيعة ، هذه الوحدة السعيدة التي تقضي على الفصم والألم والشقاء • الديانة المسيحية

بوجه عام ، فالعاطفة بلا عقل تنتهي الى العنف
والتعصب والعقل بلا عاطفة وقوع في اللاهوت
العقلي والبحث التاريخي الذي لا ينتهي (٩) .

وهنا يتعرض هيجل للمنهج التاريخي الذي
يقوم على فحص الوثائق وعلى الدراسات اللغوية
والتاريخية على الكتب المقدسة ، والذي اعتد عليه
سبينوزا لاثبات تحريف الكتب المقدسة ، ويرفضه
رفضاً قاطعاً لأنها في رأيه أبحاث لا تنتهي ومنفصلة
عن الشعور الديني ، ويكون بذلك سابقاً على
كيركجارد في رفضه معرفة المسيحية معرفة
موضوعية قائمة على التاريخ والكتب المقدسة
والبحث النقدي . يرى هيجل ان هذه الدراسات
غنية من الناحية الخارجية فقط ولكنها فقيرة للغاية
من ناحية الشعور الديني ، تعتمد على أبحاث
الآخرين وتصوراتهم وشكوكهم لا على التأمل
الباطني واليقين الداخلي . والدراسات على الحادث
الفاني لا يمكنها أن تصدر أحكاماً على الخالد الأزلي
وهنا يتفق هيجل مع سبينوزا في تفرقه بين
الأبحاث التاريخية واللغوية وبين شريعة القلب
ولكنه يختلف معه في أنه يرفض مسبقاً كل النقد
التاريخي للكتب المقدسة ، هذا النقد الذي ازدهر
في عصره وبفضله من أجل وضع الشعور الديني
كنقطة مركزية ينشأ فيها النص ويتطور ، وتبت
فيها العقيدة وتتطور ، كما فعل شتراوس في حياة
المسيح وباور في تاريخ العقائد وبولتمان فيما بعد
في تفسير النصوص ، ورينان ولوازي وجينير
في الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر . كان
موقف هيجل أقرب الى الكاثوليكية منه الى
البروتستانتية وأقرب الى شهادة الروح الباطنية
منه الى شهادة الوقائع الحسية الخارجية ، مع أن
النقد التاريخي للكتب المقدسة خرج أساساً بفضل

الباحثين البروتستانت من أجل دراسة النص أولاً ،
والتحقق من صحته قبل دراسة معناه ومضمونه
بالروح . يرفض هيجل الحرف Lettre

ويريد اللجوء الى الروح Esprit كما يفعل
اللاهوتيون الكاثوليك ، من أجل تفادي الدخول
في مشكلة الصحة التاريخية للكتب المقدسة ،
وإثبات الاعتماد على الوحي والالهام وشهادة الروح
الباطنية ، والمعاني القلبية ، والعقائد الكونية التي
لا تتغير مهما تغيرت النصوص . يعطي هيجل
وكيركجارد وسبينوزا في تصوره لشريعة القلب
الأولوية للتصوف على البحث التاريخي كما فعل
الصوفية المسلمون ضد الفقهاء . والحقيقة أنهما
لحظتان متاليتان وليستا لحظتين متعارضتين ، فالتقد
التاريخي سابق على الفهم ، والبحث سابق على
التذوق والمعرفة ، والتأكد من الصحة التاريخية
سابق على تفسير النص ، و « الشعور التاريخي ،
Conscience historique سابق على « الشعور

الفكري » Conscience éidétique (١٠) .

٣ - ما الفلسفة ، وما الدين ، وما فلسفة الدين ؟
الفلسفة موضوعها الله بصرف النظر عن أسمائه
لفلسفية ، المطلق ، المثال ، الوجود Ens على
ما يقول فولف ، وقد استطاعت الفلسفة الحديثة
تحويل موضوعات الدين والتعبير عنها بمفاهيم
عقلية عامة فأصبح الله عند هيجل هو التصور
Begriff في المنطق وإذا تحول داخل النفس
أصبح الفكرة Idée ، وإذا تجسد في التاريخ
أصبح الدولة . والدين هو فينومولوجيا الدين
أي تتبع مظاهر الله وصوره المختلفة في الكون
وفي التاريخ . الفلسفة والدين اذن موضوعهما
واحد وهو الحقيقة الأبدية ، وهي الله . ومن ثم
وجب على الفلسفة أن تكون خادمة للدين .

والفرق الوحيد بينهما هو أن الفلسفة تأملية ، هي معرفة الله ، كل شيء فيها فكرة ، والفكرة هي الحقيقة في الفكر لأنها ليست مجرد حدس أو تمثيل ، والحقيقة في الفكر هو العيانى • الحقيقة الفلسفية تشمل الجانبين التأملى والعيانى • أما الدين فهو وجهة نظر لشعور بالحقيقة ، فهو درجة من درجات الروح بل هو أعلى درجاتها من حيث الشمول • فالدين هو الحقيقة الفلسفية في الشعور (١١) •

٤ - فلسفة الدين واللاهوت المعاصر لهيجل :

وضع هيجل فلسفة الدين على نقيض من اللاهوت المعاصر له ، وهو اللاهوت العقلى الذى يريد اما وضع الدين فى حدود العقل كما يفعل كانط ، أو تطهير العقل للايمان كما يفعل فولتير ، أو الاغراق كلية فى العاطفة والمواجيد الصوفية كما هو الحال عند الرومانسيين وجاكوبى وشلير ماخر •

فقد رفض هيجل الاتجاه اللاأدرى الشاك الذى يجعل الذهن قاصرا عن معرفة الله ، ويجعله موضوعا للايمان المسبق كما فعل كانط • لقد نشأ الاتجاه اللاأدرى كرد فعل على اللاهوت العقائدى القطعى الذى يضع الله بالذهن ويكون صفاته وأفعاله • وقد نشأ هذا الاتجاه نتيجة للإصلاح الدينى واستمرارا له ، ورغبة فى العود الى المسيحية الأولى وبساطتها ، ومعاداة للعقائد الكنسية ومراتبها الكهنوتية ، فقلت العقائد المسيحية الى الحد الأدنى ، وتحولت الى أخلاق عملية ، وأصبحت مجموعة من القيم لتوجيه سلوك الانسان • أما العقائد فقد أصبحت جزءا من تاريخ نشأة المسيحية التى اتخذها الباحثون موضوعا للدراسة ، بعد توافر كثير من النصوص والوثائق •

لقد شاء البعض اعتبار الفلسفة النقدية التى تقوم على نقد الملكات اكتشافا عظيما ، وهم مخطئون فى ذلك ، لأن العقل هو الروح ، وليس مجرد مجموعة من الملكات النفسية ، واكتشاف العقل لا يتم الا بعد عمل العقل ، وعمل العقل لا يتم الا باتصال الروح بالروح ، والواقع أن كانط لم يكن لا أدريا أو شاكا بالمعنى القديم لأنه جعل المطلق موضوعا للايمان ، ولكن يؤخذ عليه أنه لم يجعل الدين أعلى نشاط الشعور الانسانى الذى يحتوى على الحس والتمثل والمعرفة والعاطفة معا ، ووضع المقولات فى ثنائية متعارضة توحي بأن صلة النهائي بالانتهائى صلة سكون لا حركة •

أما فلسفة التنوير فقد أخذت على عاتقها مهاجمة العقيدة Credo أى الايمان الذاتى والموضوعى معا ، فقضت على سلطة الايمان كما تقرره الكنيسة ، وأولت الكتاب المقدس ، وأعادت تفسير نصوصه بحيث تتفق مع العقل والأخلاق ، وكونت لاهوتا عقليا ، وانتهت الى مذهب التأليه Déisme ورفضت المعجزات وكل ما يتنافى مع العقل ، وأنكرت الله الشخص والعقائد الشبيهة وكل مظاهر التشبيه والتجسيم فى الدين ، وجعلت العقائد المسيحية والحوادث التاريخية التى تقوم عليها الواقعة المسيحية ادراكا نفسيا أو شعورا عاطفيا • أصبحت الفلسفة فى هذا العصر ، عصر هيجل ، ضد الدين شكلا وموضوعا ، فقد قضت الفلسفة على مضمون الدين الوضعى ، وحولته الى لاهوت طبيعى ، يصل فيه الانسان الى الله عن طريق النور الفطرى • ويحدد هيجل هنا العصر من الثلاثين الى الخمسين سنة الأخيرة ويعيب عليه :

١ - الوصول الى الحد الأدنى من العقائد مما

أدى الى لا مبالاة الناس بالنسبة للعقائد .

٢ - اعطاء أساس نفسى للعقائد ، وإخلاص نفسى وليس كونيا أو شخصيا عن طريق توسط المسيح ، أى أن المسيح عاد الى أصله كمقيس للمسلوك اليومي مثل سقراط .

٣ - نقد الكتاب المقدس ، وانكسار هوية المسيح التى دخلت الى المسيحية عن طريق مدرسة الاسكندرية والأفلاطونية المحدثة .

٤ - رفض كل ما يتعارض مع الحياة فى المجتمع السليم مثل المعنة الأبديّة .

ولكن هيجل يرفض كل مآثر فلسفة التنوير، ويعيب عليها تحويلها لله الى مبدأ مجرد أو الى خواء Vacuum أو ما هو أشبه بانطلق فى الفلسفة التأملية ، وأنها أفقرت المطلق بتصورها له فى أقصى درجات التجريد ، ويريد الإبقاء على العقيدة كحقيقة خالدة وكواقع تاريخي ، ويؤثر الإبقاء على الآله الشخصى المكون من ثلاث أشخاص : الأب والابن والروح القدس ، فالتثليث وحده هو تحديد لله من حيث هو روح ، والقضاء على التثليث معناه الوقوع فى التصور المجرد الفارغ لله . فكما نقد هيجل من قبل مناهج النقد التاريخي فإنه ينقد مناهج التفسير المعاصرة التى ترجع النص الى الشعور ، وترى فيه بناء الوجود الانسانى . والعجيب أن هذه المناهج المعاصرة أخذت دفعة جديدة بعد هيجل وبفضله ، أى أن هيجل رفض مسبقا المناهج الجديدة التى كان هو أحد أسباب نشأتها وتطورها ، كما ينقد هيجل جميع مناهج التفسير اللغوية التى ازدهرت تحت تأثير المبدأ البرتستانتي Sola Scriptura المنهج الروحي لأن « الحرف يميت والروح يحيى » .

وأخيرا يرفض هيجل التيار الثالث الذى لا يعنى الا بشكل الدين لا بمضمونه ، أعنى ما يدعيه البعض من معرفة الله معرفة مباشرة عن طريق الحس أو القلب أو العاطفة ، فله عند هيجل لا يظهر الا فى الفكر لأن الله هو الفكرة . المعرفة المباشرة تجريد وانكار للتحديد والملاء والتطور والنمو ، فالمباشر هو المجرد فى حين أن التوسط هو العيانى ، المباشر هو الفارغ أما المتوسط فهد الملاء ، المباشر هو الثابت والمتوسط هو المتحرك . ليست المشكلة حدوث معرفة مباشرة يقوم بها الانسان كذات لله كموضوع بل صلة الانسان بالله ، صلة الروح بالروح ، وهى صلة عيانية وليست مجردة . تدخل هذه الروح فى التاريخ وتصبح روح العصر ، أو فى الجماعة وتصبح الدولة ، أو فى الفرد وتصبح الذاتية . المعرفة العقلية المجردة لله تقع فى فلسفة الهوية Philosophie de l'identité ، بق الله مع الذهن أو مع العاطفة وليست فى فلسفة التناقض أو الصراع أو التطور ، وقد كانت فلسفة العاطفة رد فعل طبيعيا على فلسفة التنوير وعلى الفلسفة العقلية بوجه عام ، فقد أدت معارضة الفلسفة للدين الى معارضة الدين للفلسفة .

يقدم هيجل اذن فلسفة الدين على أنها مشروع للمصالحة بين الفلسفة والدين ، فالدين هو الدين الوضعي الذى يقوم على الايمان المسبق بكل مضمونه ، وليس مجرد صورة ذهنية أو معرفة ذاتية . مضمون الدين هو الله ، وبالتالى يكون الحديث عن الدين هو حديث عن الله ، ويكون التسليم بالدين هو ايمان مسبق بالله . أما الفلاسفة فإن مهنتها تقتصر على فهم الدين من الداخل وليس الوقوف أمامه من الخارج ، ورفض كل

إيمان مسبق ، فإذا كن العصر قد يؤس من المعرفة ومن امكانية وصولها الى الله فن فلسفة الدين تعبد الثقة بالفلسفة والأمن به ، وتكون وضفة الفلسفة حينئذ تأكيد الوجود لا نفيه ، وإلّا الله لم موضوعيا لا اثبات ذاتي في ذهن أو في عظمة . مهمة الفلسفة عند هيجل تبرير اللاهوت ، وتثبيت عقائد الكنيسة ومضنون العقيدة Creds ومهيه فلسفة الدين هي حل التعارض بين العقل والإيمان الذي استشهد بسببه سقراط ، فالله المجرد في الفلسفة التأملية هو الله الحي في فلسفة الدين ، ومن ثم لا يكون هناك مجال للمعنوية الإلهية التي تتدخل أحياء في مسار الكون ، لأن كلمة الله هي مسار الكون ، ولأن الكون كله مظهر لله . ويستشهد هيجل على ذلك بالنساذج السابقة عند الفيثاغوريين الجدد والأفلاطونيين الجدد الذين لم يفرقوا بين الفلسفة والدين ، وقد قام اللاهوت في العصر الكنسي كله على هذا الأسس الفيثاغوري الأفلوطيني ، واستمر الحال كذلك حتى وحد أنسيلم بين الدين والفلسفة من حيث المعنوية والمنهج (١٢) .

ثالثا - مفهوم الدين :

بعد هذه المقدمة الطويلة التي يتعرض فيها هيجل لفلسفة الدين يتحدث عن مفهوم الدين ، ويحلله في جوانب ثلاث : أساس الدين Fondement ، معرفة الدين Connaissance ، ثم واقع الدين Réalité

١ - أساس الدين . يرى هيجل أن للدين أساسين : الأول تجريبي والثاني تأملي . ولا يعني هيجل بالتجربة ما هو معروف في الفلسفة الانجليزية من لجوء الى شهادة الحس والتجربة .

بل يعني المعرفة المباشرة الحسية منها والعطفية ، أي كل ما هو ملموس ويمكن ادراكه ادراكا مباشرا . التجربة إذن هي المعرفة المباشرة الحسية من كل توسط إلا فرق في ذلك بين الحس أو العطفة أو الذاتية المتناهية .

(أ) ويشمل الأساس التجريبي :

- ١ - المعرفة المباشرة دون فكر أو استدلال لأن المعرفة العقلية لا يمكنها الوصول الى الله .
- ٢ - العاطفة أي المعرفة الحسية الذاتية التي تقوم فيها العاطفة مقام العقل .
- ٣ - التمثل الديني من حيث هو معرفة مباشرة من خلال العاطفة أو من حيث هو علاقة مباشرة بين الله والشعور .

١ - المعرفة المباشرة هي تلك التي نحصل بها على ادراك مباشر لله ، وهو ما يقبل أول لحظة في « فينومينولوجيا الروح » ، ويستل جنكوبي هذا الرأي ، فالله والحلود والأخلاق كلها في رأيه موضوعات تتعدى حدود الذهن ، وليس لنا من سبيل الى معرفتها عقلا ، إنما يتد ذلك بمعرفة مباشرة ، أو على ما يقول الصوفية ، بادراك باطني ، أو برؤية مباشرة ، وقد نشأ ذلك الاتجاه كرد فعل على كانط الذي أراد جعل الدين في حدود العقل . ولكن الادراك المباشر ليس هو الحقيقة ، ولا تتحول المعرفة الى علم إلا بتطورها بالفكر ، والفكر حركة وتوسط ، والمعرفة المباشرة ليست معرفة حقيقية لأنها خالية من التوسط ، في حين أن الايمان بالدين ايمان متوسط بهاوحي . وإذا رفضنا التوسط فإنا نرفض الدين الوضعي . ويؤول هيجل نظرية أفلاطون في المعرفة « المعرفة

تذكر ، ليبن أهمية التوسط فيها • ومضمون المعرفة المباشرة هو الله على الاطلاق دون أى تفرد أو تشخيص ، والاطلاق خواء لا يصبح ملاءم إلا بعد التعيين ، وهو متميز عن الذات ومنفصل عنها ، وهنا تتفق المعرفة المباشرة مع فلسفة التنوير فى انكارها امكانية الوصول الى الله عن طريق المعرفة ، لا يكفي اذن ، فى رأى هيغل ، أن يكون الله فى النفس حتى يصبح موجودا أو مدركا أو معروفا ، فاليقين هو الوحدة التى لا انفصام لها بين الذات والله ، كما يبدو ذلك فى الايمان ، وهو أول صور اليقين ، ومن ثم فلا فرق بين الايمان والمعرفة ، فما اعتقده أعرفه ، والايمان معرفة ، اذ لا يمكن الاعتقاد بنظرية (١٣)

٢ - والعاطفة هى الصورة الثانية للأساس التجريبي وهى صورة الذاتية • وهى مضمون ذاتى فردى بحت ، يظهر فيها الله كموجود منفصل عن الذات ، ويكون يقينها وحدتها مع الذات • وعلى هذا النحو يكون وجود الله وجودا بالعاطفة • والعاطفة أما خوف أو طمع أو غضب ، العاطفة متنوعة فى مضمونها ، وهو مضمون حادث يخضع للارادة الفردية وللأحكام النفسية وللأمزجة الشخصية ، ومن ثم يصبح الله حادثا كمكان ظهوره • وفى رأى هيغل ، لا يمكن ادراك الشئ فى العاطفة ، كما أنها تقضى على كل روح جماعية وعلى القانون وعلى الدولة • والعاطفة مشتركة بين الانسان والحيوان ، ولا يتميز بها الانسان وحده فى حين أن الدين يخص الانسان وحده ، والله هو الشامل ، لا تكون جذوره فى العاطفة بل فيما هو أهم وأشمل ، أى فى الفكر ، والانسان وحده هو الحيوان الناطق • وكل لاهوت يضع الله فى العاطفة يربطه بالعنصر التجريبي

التاريخي المحدد ، والله طليق حر مستقل • والعاطفة تفيد التشبيه والتجسيم لأن التحمس للشئ يعنى تشخيصه والالتصاق به من جانب الجسمية ، وهو ما نسميه فى بعض الأحيان الاحساس أو القلب أو الوجدان • العاطفة زائلة ، تذهب وتجيء ، تصحو وتغفو ، ومعها تمحى الارادة ، ويضع العقل ، ويتحول الفرد الى مجرد اعتقاد ، ويقع فى العزلة • صحيح أن الوجود يظهر فى بذرته الأولى فى العاطفة ، وصحيح أيضا أن العاطفة حقيقة من حيث هى اكتشاف للذات ، ولكنها فى نفس الوقت زيف من حيث هى تكوّن عن الموضوعية • ويفيض هيغل فى حديثه عن القلب حتى اننا لنحسبه بسكال أو أحد كبار الشعراء الرومانسيين • ولا يذكر هيغل شليرماخر وهو المقصود بالهجوم ، بل ولا يكاد يذكره فى مؤلفاته كلها الا فى كتابات الشباب ، وكأنه يعتبر جاكوبى مثالا كافيا لهذا التيار التجريبي فى الدين ، خاصة وأن جاكوبى مفكر دينى وفيلسوف ، فى حين أن شليرماخر يغلب عليه الفكر الدينى الخالص (١٤) •

٣ - والتمثل الدينى هو الصورة الثالثة للأساس التجريبي ، وهو الصورة الموضوعية ، اذ تنمو العاطفة من الذاتية الى الموضوعية ، وتنقل الى التمثل الدينى أى الى درجة من درجات العقل ، وهو الذهن • والتمثل مرادف للحدس ، ولكنه ليس الحدس الحسى بل الشعور بشئ ، أى هو الحدس المباشر • التمثل هو مجموعة من الصور الذهنية مثل الآب والابن • وكل الفكر الدينى القائم على التشبيه والتجسيم هو فكر تمثلى بكل ما فيه من رموز Allégorie كما هو الحال فى تصور آلهة اليونان ، فبروميثيوس صورة

للإنسان ، وحياة المسيح صورة للإنسان • والرمز ليس أسطورة Mythe بل واقعة حقيقية لها دلالة فكهنف أفلاطون أسطورة ولكن الأب رمز • وقد تحتوي الأسطورة على بعض الرموز دون أن تكون هي نفسها رمزا • وقد يكون مضمون الرمز تجرييا معنا ، مثل خلق العالم ، أو روحيا منذ القانون والأخلاق والدولة باعتبارها تمثيلات للروح المطلق • وفرق بين الصورة والتمثل • فالصورة مرتبطة بالحس ، وتستمد مضمونها من العالم الحسى ، فى حين ان التمثل هو الصورة فى عموميتها بعد القضاء على تحديداتها • وفرق بين التمثل والفكر ، فالتمثل صورة للفكر دون أن يصبح فكرا • ومع أن التمثل سلب بالنسبة للحس والصورة إلا أنه لا يستطيع التحرر كلية من الحس مضمونه الحسى منعزل محدد وليس عاما ، فى حين والتحول الى المثالية الكاملة • التمثل من حيث أن الفكر عام • ويستشهد هيجل بنظرية جوته فى الألوان التى كان معجبا بها أشد العجب ، فالأزرق مثلا يمكن ادراكه بالحدس الحسى ولكن لا يعرف إلا بالفكر وحده الفاتح والداكن • التمثل لا يضع الشئ مع آخر بل يكون تمثالا للذات ، فى حين أن الفكر يضع الشئ فى علاقة مع شئ آخر • التمثل مرتبط بالمكان فى حين أن الفكر معرفة ضرورية • التمثل تحديد مباشر للفكر وليس تحديدا متوسطا ، ومن ثم فهو حادث كتصور الله عند الشرقيين حين يصفونه بأنه مجموعة من التحديدات • وأخيرا التمثل نفى للذات ووضع لها فى نفس الوقت ، نفى لها من حيث هى فكر ووضع لها من حيث هى وجود ، أى أنه اكتشاف للذات بين عالمين : اللانهائى وهو الفكر ، والنهائى وهو الأشياء (١٥) • (ب) أما الأساس التأملى للدين فهو وجود

الإنسان بين عالمين أو ما يسميه هيجل الجدل بين النهائى واللانهائى • فالإنسان متناه فى وجوده الحسى وفى تفكيره وفى العالم الذى هو موجود فيه • فتناهى الوجود الحسى بعنى تنهى وجود الزماني وفناءه ، وهذا تحديد للإنسان ، أو وجود من أجل الموت على ما يقول هيدجر • أما تنهى التفكير Pensée (وليس الفكر Réflexion) فإنه يتحقق كلما اراد الوصول الى اللانهائى فيمتد الى النهائى وإلى الأشياء الغاية ، وتظل المسافة بين النهائى واللانهائى قائمة ، ويظل التفكير علاقات بين الأشياء المتعددة المتناهية فى مقابل الواحد اللانهائى • يبدو اللانهائى على أنه لا وجود للمتناهى أى نفى له • التعرض بين الطرفين تعرض مجرد ، وتكون الذاتية كلها من جانب المتناهى وتقضى على اللانهائى فى ذاتها ، وبذلك تكون الذات نفيا لذاتها ، ومن ثم تكون الوحدة بين النهائى واللانهائى وحدة متناهية لأنه تنادى ثابت يضع اللانهائى الثابت • وعيب ذلك هو غياب الموضوعية ، والوقوع فى الذاتية المجردة • وإذا كانت هذه الذاتية لمجردة نفيا للانهائى فإن اللانهائى يكون نفيا لهذا النفى • هذا الجدل بين النهائى واللانهائى هو أحد نماذج الفكر الدينى الذى يود هيجل تجاوزه فى عصره • ولا يشير هيجل صراحة الى ممثل لهذا الاتجاه ولكن يبدو أنه كانط لأن هيجل يضرب المثل دائما بأخير المطلق الصادر عن الإرادة • أما النهائى الثالث ، وهو تنهى العالم ، فهو تحديد عقلى للمتناهى أى انتقال بالجدل الى مرحلة أخرى • فالنهائى الذى يكبر كى يصير لا نهائيا ليس إلا هوية فارغة • لا بد اذن من الخروج من الذاتية العقلية الى الموضوعية الوجودية ، أو من العقل الذاتى الى الوجود الموضوعى ، وذلك يتأتى

١ - الفكرة التأملية للدين أو ضرورة الدين من حيث صدوره عن شيء آخر عنه • الدين هو الشعور بالحقيقي في ذاته ولذاته • ولما كانت الفلسفة علم الفكرة، وكانت الفكرة - قيمة الفكر، وكانت حقيقة الفكر هو المعين ، كان خطأ العصر هو تصوره لتعارض الدين والفلسفة في حين أن الدين هو شعور بالله كما هو معروف في الملاهوت المعاصر يتناول الدين أكثر مما يتناول الله ، لذلك لا يكفي الايمان على ما تصوره لوثر ، مجرد شعور قلبي لا يحتاج الى اعمال الفكر أو أعمال السلوك، لأن الأعمال وسيلة الاتصال بالخلود ، الفكرة تمتد في داخل الشعور وتتطور ثم تتحقق في الوحي الذي هو في النهاية تحقق الفكرة وتموضعها •

٢ - استنباط ضرورة ثانية من الضرورة الأولى وتطورها من خلالها كما يقول فانيني Vanini « يكفي عود من القش لاثبات وجود الله » • ويعتمد برهان الدين هنا على المنهج الاستنباطي كما هو الحال عند ديكارت وسينيوزا ، أى استنباط الشيء من فكرته أو خروج شيء من شيء آخر على نحو ضروري وليس بتحليل المتناهي لأنه لا يمكن الوصول الى الفكرة عن طريق الطبيعة أو الروح ، فكلاهما متناه ، أو حتى بالتوحيد بين الطبيعة والروح فهذا التوحيد هوية مجردة ، كما هو الحال في المطلق عند شلنج ، أو في الجوهر عند سينيوزا ، تحتوى على ضرورة متصلة باردة ثابتة ، لا تشبع المعرفة أو الذاتية ، ليس بها حياة أو تناقضات • الفكرة هي حركة الفكر الذي هو في نفس الوقت حركة الواقع ، كما هو الحال في « المنطق » • المعرفة هي حركة المعرفة ، كما هو الحال في « فينومولوجيا الروح » • تصور الله اذن يخضع لنفس الضرورة المنطقية التي

من أن العقل ليس فقط ذاتيا بل موضوعي ، ومن ثم يوجد الله في نشاط العقل الموضوعي • وهذه يلحق هيجل بأنسيلم ودبكرت والدليل الأنطولوجي • يوجد الله في الصلاة التأملية أو في التفكير Andacht ، وان اكتشاف كولومبوس لأمریکا قد تم حقا بتفكير كولومبوس الدائم في اكتشاف أمريكا ! يلحق اذن هيجل بما يقوله الصوفية من أن التركيز على القلب يخلق موضوعه ، فالفكر عند هيجل هو التأمل الصوفي أو الحشوع ، وهنا يظهر النهائي على أنه أحد لحظات اللانهائي ، ولا يكون هناك شيء خارج الله • ولا يكون هناك مجال اذن لأن يقول : الله خالق العالم بمعنى أن هناك عالما خارجا عن الله ، فالعالم نهائي ، والنهائي أحد لحظات اللانهائي • والخلق هو هذا النشاط الفكري • هناك اذن لا نهائي حقيقي ولا نهائي زائف ، الأول من نشاط العقل الموضوعي والثاني من وضع الذهن الله اذن هو هذه الحركة المستمرة وهو الله الحي الذي يمحي عنده كل تعارض بين النهائي والالانهائي (١٦) •

٢ - معرفة الدين :

ليس الدين فقط هو وجود الله بل معرفته ومعرفة مضمونه • وهناك طريقتان للمعرفة : الأولى طريق البرهان والثاني تتبع اللحظات المتأينة لتطور الدين •

(أ) لما كان أساس الدين هو العقل وميدانه هو الشعور المطلق كان الدين لا يتعلق بالانسان وحده بل بالفكر المطلق وهو ميدان الروح الشامل • الدين هو الفكرة أو الروح • ويتم البرهان على الدين على مراحل ثلاث من حيث الضرورة :

يخضع لها العالم الذى لا يكون الهيا الا بقدر ما يتطور ، لأن تطور الله لا يختلف عن تطور العالم ، ونتيجة التطور هي الأساس • فله يظهر في الوجود ، والوجود هو الله الظاهرة •

٣ - تطور الدين بنشاطه الحس ، أى الدين من حيث هو ضرورة مطلقة ، ولا تعنى الضرورة المطلقة ضرورة خارجية ، كما هو الحال في الحتمية اليونانية ، أو في القضاء والقدر عند كالفن في حتمية الشرور والآثام ، ليس الدين ضرورة ، بمعنى أنه دفع للقانون أو للأخلاق ، لأن ذلك يعنى اقامة الضرورى على الحادث ، كما يعنى الوقوع في النطق والتسمر واللاذنية ، أو ينتهى الى اقامة الدين على المنفعة الشخصية من رجاء وطمع • ولا يخضع الدين أيضا الى ضرورة داخلية • كما هو الحال عند برجسون مثلا ، لأن ذلك وقوع في الاتجاه النفسى التجريبي • ضرورة الطبيعة هي أن تصير روحا (الدين) ، وضرورة الروح هي أن تصير فكرة (فيثومولوجيا الروح) ، وضرورة الفكرة هي أن تصير وجودا (المنطق) (١٧) •

(ب) والطريق الثانى لمعرفة الدين هو تتبع لحظات تطوره • فاذا كانت البراهين على الدين طريقة ثابتة لمعرفته ، فان تتبع لحظات الدين هي الطريقة الدينامية لمعرفته • واذا كانت الطريقة الأولى تتم على مستوى الذهن وعلى نحو تجريدى خارجي ، فان الطريقة الثانية تتم في العقل وعلى نحو عياني داخلي • واذا كانت الطريقة الأولى تبحث عن سمات الدين ، فان الطريقة الثانية تصل الى الشئ في ذاته • ويتبع هيجل أيضا في الطريقة الثانية ثلاث لحظات للدين :

وفيها يكون الله هو الحقيقة المطلقة أو المطلق الحق ، وهو الوجود أو الواحد على ما هو معروف عند سينيوزا ، ولا يتعرض ذلك مع الذاتية فيه روح والروح مطلق ، والجوهر عند سينيوزا في علاقة مع الشعور الفردى (الأنا) والشعور الجماعى (نحن) ، ومع ذلك فقد اتهمت فلسفة سينيوزا بالاحاد والتقديرية • ولما كان سينيوزا يوحد بين الفكر والوجود ، فقد سميت فلسفته وحدة الوجود ، كما سميت فلسفة الهوية بعد ذلك عند شلنج وحدة الوجود ، ولما كانت وحدة الوجود بالمعنى الحقيقى تعنى أن كل شئ هو الله ، فإن وحدة الوجود عند سينيوزا وعند الشرقيين تعنى أن الله هو جوهر الأشياء ، وليس الأشياء ذاتها كما يقول براهما ، أنه يريق المعادن ، وحياة الكائنات الحية ، وعقل الموجودات العاقلة ، ولم يقل أنه المعادن أو الحيوانات أو البشر • وقد قيل عن وحدة الوجود هذه أنها وحدة مجردة وأغفل فيها جانب الوحدة الروحية مع أن الوحدة المجردة هي وحدة الفلاسفة الايليين الذين يؤمنون بوجود الواحد ، هذه الوحدة التى يمكن تسميتها وحدة بلا عالم Acosmisme ، فالذين يهتمون سينيوزا بالاحاد لم يتحرروا بعد من التصور النهائى • وقد قيل عن سينيوزا أيضا أنه لا يفرق بين الخير والشر لأن الله لا يحتوى على الشر وهذا خلط في فهم سينيوزا لأن الله لا يحتوى على أى تعدد فيه او اختلاف ، وهكذا يدافع هيجل عن سينيوزا ضد الاتهامات الشائعة حول فلسفته ، تلك التى روجها جاكوبى في رسائله عن فلسفة سينيوزا •

٢ - واذا كانت اللحظة الأولى هي الهوية المطلقة فان اللحظة الثانية هي الاختلاف المطلق أو

الوحدة الذاتية وهو اختلاف روحي ، فهناك الله من جانب والشعور من جانب آخر • الله خالق العالم يظهر من خلال الأنس أي من خلال الابن ، الله سر ينكشف في الزمان كما هو الحال في الأفلاطونية المحدثة ، على عكس الله عند أفلاطون وأرسطو الذي لا يكشف عن نفسه • فإذا كانت اللحظة الأولى نظرية فالتالية عملية ، وإذا كانت الأولى لحظة التمثل فالتالية لحظة العبث بالطقوس والشعائر والحركات والكلمات • ولكن هذه اللحظة الثانية أيضا لحظة مجردة سواء في براهما الهند أو في تصور اليهود لله • ولا يشير هيغل الى ممثلي الاختلاف المطلق في الفلسفة الحديثة ولكنه لا يرب يقصد ديكارت وكانط (١٨)

٣ - لحظة التوسط المطلق أو المفكرة وهي اللحظة التي يمحى فيها الاختلاف ويظهر فيها الله ، وهي اللحظة التي يتم فيها التوحيد بين الذات والله عن طريق التوسط ، ويكون هذا التوسط في البراهين على وجود الله • التوسط هو اللحظة الثالثة والحل النهائي بين الهوية (سينوزا وشلنجر) والاختلاف (ديكارت وكانط) كما هو معروف في القياس واستنباط النتيجة من مقدمتين البرهان توسط وليس معرفة مباشرة ، والتوسط جزء من المفكرة وليس منفصلا عنها • لقد كان التوسط في البراهين القديمة مجرد انتقال passage منطقي وليس توسطاً وجودياً •

ولكن هذا التعبير « البراهين على وجود الله » يوحي بأن هناك شيئاً خطأ يجب البرهنة على صحته في حين أن الله وجود مطلق لا خطأ فيه • البرهنة على وجود الله تعني بين ارتباط الأشياء، به كما يقتضي الحائط وجود اسطح • لذلك حول هيغل

البراهين العقلية الفارغة القائمة على الفصل بين الطرفين وعلى النظرة الخارجية لعلاقة الله بالعالم الى حركات في الوجود وصيرورة في الروح ، فتحول البرهان الفلسفي عند المتكلمين مثلاً الى طريق الى الله كما هو الحال عند الصوفية • أعاد هيغل بناء البراهين على وجود الله بعد أن هدمها كانط ، هذه البراهين التي عاشت أكثر من ألف سنة ، وأعاد اليها الحياة وربطها بتطور الروح بعد أن كانت ، كما يقال ، موضوعية للغاية لا تؤدي الا الى اعتقاد بارد تبقى فيها المعرفة خارجية لا تنفذ الى القلب مع أن الاعتقاد يجب أن يحيا في النفس • حول هيغل البراهين من الثبات الى الحركة، ومن السلب الى الايجاب ، ومن الذهن الى العقل ، ومن الحس الى الفهم •

وهناك طريقتان لاثبات وجود الله، الأولى بعدية تثبت الله على الإطلاق دون تحديد ، والثانية قبلية تثبت الله موجوداً • أو ان شئنا قلنا ان الطريقة الأولى تصدر عن النهائي ، وهي التي تبدأ عن العالم الى الله والتي تريد اثبات اللانهائي من النهائي ، والثانية تصدر عن اللانهائي وتثبت من تجلبل مضمون الفكر نفسه ، الطريقة الأولى تشمل البرهان الكوني والبرهان الطبيعي الغائي ، والطريقة الثانية تشمل الدليل الانطولوجي •

فالبرهان الكوني يبدأ من المعلول الى العلة ، من الكثير الى الواحد ، من الممكن الى الواجب ، من الحادث الى الضروري ، وعلى هذا النحو يمكن اخراج « دسة » من البراهين كلها خاطئة لأنه لا يمكن اثبات الأبدى ابتداء من الزماني ، في حين أنه يمكن للنهائي أن يتطور الى اللانهائي • والبرهان بصيغته المنطقية يفصل بين الطرفين ، في

حين أن كل طرف نفى للآخر ، فعلاقتهم علاقة تعارض رسد ، حركة ونفى ، علاقة وجوده وليست علاقة ذهنية ، البرهان الكوني برهان بارد ، في حين أن الفكر في حقيقته عطفة وحيدة ، افترض اللانهائي من النهائي افتراضا دون أن يقيم بين الطرفين علاقة ايجابية بينهم ، أى علاقة مضسبون وجدل دون الاقتصار على علاقة الشكل في القضية المنطقية .

أما البرهان الطبيعي والغائي فانه أكثر غنى وحياة من الدليل الأول ، فلغائية حياة الطبيعة ، ولكن الغائية هنا خارجية محضنة ، في حين أن الغائية داخلية ، الغاية هي القوة المحركة أو هي عملية الوجود نفسه . ان هذا الدليل لا يثبت إلا الله الصانع لا الله الخلق ، أى أنه يثبت صورة حادثة لله وليس صورة ضرورية . ويسخر جوته من هذا الدليل بقوله انه يحب الله لأنه خلق سلاسل الفلين كي نصنع منها السدات ! لقد اعتقد كانط وأرسطو من قبله بالغاية ، ولكن الغاية عند كانط نهائية ، محورها الانسان ، ويود هيجل غاية مطلقة شاملة ، تجعل من هذا العالم نظاما يقود الى الله ، أو يقود الى نفسه . لقد عرف كانط الله بأنه الجوهر الضروري ، ولكن هيجل يود أن يجعل الله هو الجوهر الوحيد الضروري ، وبذلك يتحول الاستدلال الى طريق ، والذهن الى عقل ، والمعرفة الى وجود .

أما الدليل الانطولوجي فانه ينتقل من فكرة الله الى وجود الله ، وهو الدليل الذى وضعه أنسيلم ونقده كانط . ويدافع هيجل عن أنسيلم ضد كانط ، ويفرق بين الفكرة النسبية التى لا يمكن أن تتحول الى وجود بضرورة داخلية ، والفكرة

المطلقة من الله . والانتقال من الفكر الى الوجود ليس انتقالا منطقيا بل انتقال حي لأن الفكرة نشاط ، ووجوده هو الوجود الحي ، كما يحتوى الأب على الابن . كان أنسيلم على حق من حيث المبدأ ولكنه أخطأ عندما أعطى الدليل هذا الطابع الاستنتاجى المنطقى . الانتقال من الفكر الى الوجود عملية طويلة يتسوضع فيها الفكر . لقد أخطأ أنسيلم فى أنه افترض أن وضع الشيء من حيث المبدأ يكفى للحصول عليه ، ولا فرق في هذا بين أنسيلم وسينوزا ، فالجوهر فكر ووجود فى آن واحد .

وهكذا يرجع هيجل كل البراهين على وجود الله الى مشكلة الواحد والكثير ، أى أنه يحيلها من مشكلة المعرفة الى مشكلة الانطولوجيا . ويشير هيجل هذا الجانب من فلسفة الدين باستمرار فى كل كل جزء من أجزائه : فى مفهوم الدين ، عندما يعرض البرهان على أنه توسط ، وعندما يعيد بناء البراهين على أنها رفعه للوجود ، وليس مجرد عملية ذهنية . كما يتناول هيجل الدليل الكوني والدليل الطبيعى الغائي فى الجز الغائى عن الدين المحدد ، كمقدمة لدين الطبيعة ، ويتناول نفس الدليلين أيضا كمقدمة لديانات الفردية الروحية ، أى الانتقال بالبرهان من ميدان الطبيعة الى ميدان الروح . ثم يخصص هيجل مجازاته الستة عشر الأخيرة وملحقها من «فلسفة الدين» للبراهين على وجود الله ، حتى بعد حديثه عن الدين المطلق وهو نهاية المطاف . وفيها تنتقل البراهين من ميدان الطبيعة ومن ميدان الروح السابقين الى الوجود نفسه وتصبح عملية وجودية صرفة (١٩) .

٣ - واقع الدين . يعنى هيجل بواقع الدين

الجانب الشئى فى الدين أو الدين كمجموعة من الأشياء أو من الجوانب الموضوعية الحسية الملموسة • ويشمل هذا الواقع جانبين أساسيين العبادة أى مجموعة الطقوس والشعائر ثم الحضارة •

(أ) والعبادة تمثل العلاقة العملية بين الله والانسان فى مقابل المعرفة التى تمثل العلاقة النظرية ولذلك فهى ضرورية ، لأنها تمثل الجانب الموضوعى للشعور الدينى ، وتشمل العبادة جوانب ثلاث :

١ - الجانب العملى أو الأحكام على ما يقول الأصوليون المسلمون فهو الجانب الذى تكون فيه العبادة وسيلة للإعلاء الداخلى ، والاتجاه بالروح نحو الله ، كما يقدر القديس بوناftير ، وكما هو الحال فى اللاهوت الطبيعى • كما تكون العبادة أيضا فعلا خارجيا فى الطقوس والشعائر • وتتطور العبادة فى لحظات ثلاث : الوحدة المفروضة ثم الانفصام ثم التحرر والعود الى الوحدة • العبادة اذن هى طريق الوحدة أو ان شأنا تجسد الله • هى وسيلة المصالحة Réconciliation بين التهنائى والتنهائى ، وهى مصالحة لا تتم فى أول الطريق كما هو الحال فى الديانات الوثنية بل تأتى فى نهايته • والصلاة هى أكثر صور العبادة غوصا فى الداخل Intime ولذلك سميت تفكرا

حيث يصبح الايمان حيا حارا ، Andacht فى حين أن الطقوس Sacrements هى أكثر الصور خارجية ، اذ تتم فيها المصالحة من خلال الحس • وبالعبادة يتخلص الانسان من أنانيته ، ويتخلى عن الأشياء الخارجية ، ويضحى بكل شئ فى سبيل الله ، ويشعر بتأنيب الضمير وبالندم • والفلسفة بهذا المعنى عبادة مستترة لأن مهمتها هى

تحقيق المصالحة من خلال الحس • وبالعبادة يتخلص الانسان من أنانيته ، ويتخلى عن الأشياء الخارجية ، ويضحى بكل شئ فى سبيل الله ، ويشعر بتأنيب الضمير وبالندم • والفلسفة بهذا المعنى عبادة مستترة لأن مهمتها هى تحقيق المصالحة والرجوع الى الله بالفكر •

٢ - الجانب الروحى أو شريعة القلب على ما يقول سينيوزا وصوفية المسلمين ، وهو جانب الحياة الروحية التى يحضر فيها الله حضورا مستمرا فى أعماق الذات ، ويكون الفكر هنا هو الأساس • والفكر ليس هو التفكير Réflexion بل هو التأمل الباطنى أو انتظار البرقات والممع ، على ما يقول الصوفية ، التى تجمع بين العاطفة والفكر • لذلك كان الانسان فى جوهره مندينا ، فى حين أن لدى الحيوان حساسية فقط • والعاطفة مرتبطة بالعقل ، والمعرفة المباشرة التى يطالب بها جاكوبى لا تستطيع الانفصال عن العقل ، فبالفكر ترتفع الذات الى المطلق فوق التهنائى وتصبح فى نفس الوقت شعورا بالتنهائى والتنهائى ، صحيح أن التفكير يبدأ بالعاطفة ، ولكن العاطفة تنتقل الى التمثل ، وينتقل التمثل الى النظر • ويعنى البدء بالعاطفة حياة الايمان ، أى الحسية من الله ، وفى الايمان تظهر الحياة والحركة والتطور والارتقاء ، ومن ثم فلا حاجة للمعجزات ، وقد أنب المسيح نفسه اليهود الذين لا يودون الايمان الا بالمعجزات وطالب الايمان بالروح (يوحنا ، ١٦ : ١٣) بعدها يمكن الايمان بالأشياء الخارجية • المعجزة لا تعطى الايمان ، بل ان الايمان هو السبيل الى رؤية الأشياء على حقيقتها • لقد كانت فلسفة التنوير ، وعلى رأسها فولتير ، على حق عندما رفضت هذا الايمان الخارجى ولكن يبقى الايمان

الباطنى • وعندما طلب الأب جيروزاليم من موسى مندلسون اعتناق المسيحية رفض لأنه يود الايمان بحقائق ابدية لا بتغير بعض الأحكام والشعائر والطقوس ، هذه الحقائق الأبدية يستطيع العقل ادراكها فهى قوانين الطبيعة والحقائق الرياضية ، ولكن الايمان عند هيكل يعطى حقائق أعم وأشمل من هذه الحقائق الكونية والرياضية المحدودة • هذا الايمان الحى يقوم على شهادة الروح كما يقول الكاثوليك ، أى بالاتفات الى الداخل لا الى الخارج ، وليس الذى يقوم على البحث والتاريخ • ولا يعنى هذا الايمان الوقوع فى وحدة الوجود بمعناها السطحي الخارجى ، لأن شهادة الروح تقوم على تبرير يسوع المسيح وليست مجرد تمثل فارغ كالجوهر المجرد ، ويستشهد هيكل بقول المعلم الكهنت Maître Eckhart على لسان فرانتزون بادر F. von Baader أحد الصوفية الاشراقية الألمان قائلا : « العين التى يرانى بها الله هى نفس العين التى أراه بها ، عيني هى عينه ، وفى العدل يرئى الله ويزن نفسه فى • ان لم يكن الله موجودا فلن أكون موجودا • هذه أمور لا تعرف لأنه يمكن اساءة فهمها ، ولكن لا يمكن فهمها الا بالفكرة » • ويبدو هيكل هنا من أنصار حكمة الاشراق أو الفلسفة الالهية التى تود الجمع بين النظر والذوق معا • وأخيرا يظهر الايمان فى الارادة ، والارادة مهبط الفضل الالهى ، ولذلك يرفض هيكل وجهة نظر كانتطته الخلقية التى تقتصر على حرية الارادة واستقلالها دون حاجة الى الفضل الالهى •

٣ - الجانب التنظيمى أو الجانب الكنسى ، وهو الجانب الذى ازدهر فى المسيحية خاصة • وينشأ هذا الجانب من العبادة عند الشعوب عن طريق

التربية وطبقا لستواها فى التطور • ويرتب هيكل تطور هذه الصور من صور العبادة مبتدئا بالعبادة الشعبية عند اليونان ثم بالعبادة الوثنية عند الشرقيين وأخيرا تأتى العبادة الروحية فى المسيحية ، على غير الترتيب الشائع لديه وهو وضع الشرق قبل اليونان فى سلم التطور • تنشأ الشعبية عندما يعبر الأنبياء والشعراء عن روح الشعب ، لذلك قال هيرودوت : « لقد صنع هوميروس وهيزيود للاغريق آلهتهم » • والخوف هو بداية العبادة الشعبية وأساسها ، الخوف مما يفوق الحس ، وللتغلب عليه نشأت الصلوات والترانيم والسحر ، ونشأ الكهنوت والبطارقة والقسس ، وتكونوا فى أسرة كبيرة أو فى شعب • وقد يفرض شعب على شعب آخر ايمانه كما هو معروف فى حروب الأديان أو فى حروب الطوائف والفرق داخل كل دين عندما توجد حرية الشعور • وقد ينشأ تعارض بين الفكر والايمان كما حدث فى اليونان فى عصر سقراط حيث ظهر الفكر كتحديد جديد للايمان ، وهذه الخطورة لا توجد فى المسيحية لأنها توحد بين الجنيين فى المسيح وفى حب الله • أما عبدة الوثنيين فلا تحتاج الى مصالحة بين النهائى والانتهائى ، لأن الوثنى موجود فى هذه المصالحة ، وهذه المصالحة متحققة فى الطبيعة من قبل • العبادة الوثنية أسلوب الحياة العادية اليومية والقرايين ليست الا عطاء صوريا خارجيا • الوثنى سعيد يشعر بأن الله معه فى كل لحظة كما هو الحال بالنسبة الى آلهة اثينا عند الأثينيين ، والله لديه هو اله شعب أو مدينة أو قرية • هذه الحالة هى الوحيدة المباشرة بين النهائى والانتهائى يشترك فيها الشرقي أيضا ، فكل شئ عند الشرقي ، حتى جسده ، ملك للشامل ، فالدين الشرقي دين

التناهي أو الدين المحدود لانه يقوم على وحدة مباشرة بين الله ، وهو سيد الطبيعة ، والطبيعة بلا توسط من الفكر أو الابن . وقد نشأت فيه عبادة الموتى ، اذ ظهر الموت كواقعة فريدة من حيث هو قضاء على الوجود الفيزيقي للفرد . وأخيرا تأتي العبادة الروحية حيث يتحقق فيها عود الذات الى حريتها ، وحيث تغلب على الشر فيصبح الفرد حرا ، وينفي الاغتراب ، وهذا يتخلى الانسان بارادته عما يملك ، يتخلى عن الملكية والزواج ، وتقرب الذات من اللانهائي ، واللانهازي من الذات ، وتتحقق الذات المطلقة ويصبح الله هو الانسان والانسان هو الله (٢٠) .

(ب) والحضارة هي الجانب الثاني للدين من حيث هو واقع ، فلدين لا بد وأن يتحول الى حضرة ، أو أن الدين هو أحد مقومات الحضرة كالفن والعلم على السواء . فإذا كانت مظاهر الشعور ثلاثة : الحدس المباشر والتمثل والفكر (وهو التقسيم الكانطي للشعور : الحماسية والذهن والعقل) ظهر الدين في الحضارة في ثلاث صور : الفن الصادر عن الحدس المباشر ، والفلسفة الصادرة عن التمثل ، والدولة وهي الفكر المطلق .

١ - فالفن يحتوي عن طريق الحدس المباشر على صورة للحقيقة وليس على الحقيقة ذاتها . وحقيقة الفن في مضمونه ، ومضمونه هي الفكرة الباعثة عليه ، صحيح أن حقيقة الفن الصورية هي تطابق العمل الفني مع الموضوع كما هو الحال في الفن الكلاسيكي ، ولكنها أيضا في تطابق العمل الفني مع الفكرة ، وبذلك يكون الفن تعبيراً حراً عنها كما هو الحال في الفن الرومانسي .

ولكن لا بد للفن من جماعة تذوقه وتتمله والا كان فنا دون حياة (لذلك منع الاسلام الرسم والتصوير لأنه خلق ميت دون حياة والله وحده هو خالق الأحياء) . الفن لا يعرف نفسه بل يحتاج الى جماعة ، وبالتالي فهو ذاته تنقصه الموضوعية أو فن منفصل عن الآخرين .

٢ - والفلسفة هي انتقال من الصورة الى التمثل ، أي من الحس الى الذهن ، أو من الفردي الى الشامل ، ويبدو الايمان في هذه المرحلة على أنه ذاتية كما بدا من قبل على أنه احساس . ويمكن تعليم الدين على أساس من الحب أو الخوف ، كما يمكن البرهنة عليه كما يفعل جروسيوس Grotius ، وتكون مهمة الفلسفة حينئذ الدفاع عن الدين بأية وسيلة كانت ، حتى ولو كانت على طريقة فلاسفة التنوير في انكار العقائد والمعجزات والاله الشخصي . وكما تساعد الفلسفة الدين يساعد الدين الفلسفة ، فالفلسفة من حيث هي تمثل في حاجة الى الدين من حيث هو فكرة ، أي أن الذهن لا يكون ذهنا حقيقيا الا اذا أصبح عقلا . ولكن فلاسفة التنوير لم يرضوا عن هذا التحول ، لأنهم يرفضون المضمون والشكل معا . التمثل مرتبط بالحس مثل الآب والابن ، ويوحى بالمكان ، في حين أن المعرفة التأملية أو الفكر عود للذات الى نفسها وكشف للحرية وللمحقيقة ذاتها ، وهي معرفة الروح القدس وليست كما يقول جاكوبى الانتقال من النهائي الى النهائي أو كما يقول سينوزا وضع سبيل ، النهائي في المطلق .

٣ - ولما كان لا فرق هناك بين الدين والأخلاق الاجتماعية أو الأخلاق الموضوعية (وهي اللحظة

كقانون وكشعور *Gesinnung* . لقد حافظت
النظم الحديثة على الحرية من حيث هي اجراء
سورى دون استعداد داخلى (ارهب روبسير ،
حكومة شارل العاشر) كما حافظ النظام اليونانى
على الحرية كحياة داخلية (جمهورية أفلاطون)
دون تطور لها ، فقد كان هذا الاستعداد الروحى
نافيا لما عداد ، ولكن تتحقق الحرية على أكمل
وجه فى النظام الذى يتم فيه التوحيد بين
الدين والدولة حيث يعبر فيه الفرد عن حريته
الداخلية كتعبير عن القانون (٢١) .

١٠ : تطور الدين (٢٢)

قسم هيجل مراحل تطور الدين الى ثلاثة
أقسام : الدين المحدد *Religion déterminée*
الذى يشمل المرحلتين الأولين : أعنى دين
الطبيعة ودين الفردية الروحية ، والدين المطلق
Religion absolue الذى يشمل المرحلة الثالثة .
ويطبق هذا التقسيم الثلاثى تقسيم هيجل للحضارات
فى « فلسفة التاريخ » الذى يبدأ بحضارات
الشرق القديم الصينية والهندية والفارسية (التى
تقابل الدين المحدد ، دين الطبيعة) ثم بالحضارة
اليونانية والرومانية (التى تقابل دين الفردية
الروحية) ثم تأتى فى النهاية الحضارة الجرمانية
(وهو ما يقابل الدين المطلق أو الدين المسيحى)
ويطبق هذا التقسيم ايضا التقسيم الثلاثى فى
« فلسفة القانون » ، فالقانون المجرى الذى يخلو
من كل ذاتية يوازى حضارات الشرق القديم
والدين المحدد ، والأخلاق الذاتية التى تعترف
نسبيا بالذاتية وبالارادة الحرة وباجتماعية المدنية
توازى الحضارة اليونانية والرومانية ودين الفردية
الروحية ، وأخيرا الأخلاق الموضوعية التى تقوم
على الأسرة والمجتمع المدنى والدولة توازى

الثالثة من تطور القانون (كان الدين أساس
الدولة ، والفكرة هى الدولة التى يتحقق فيها
المطلق . ولا يعنى ذلك وقوعا فى الحكم
التيوقراطى لأنه توحيد خارجى بين السلطات
السياسية كما يقول سينوزا ، والتوحيد الحقيقى
هو الذى يتم فى الفكر ، فالشعب الذى له تصور
خاطيء عن الله تكون له دولة زائفة أو حكومة
زائفة . التوحيد الحق هو أيضا توحيد فى الحياة
أى تعبير القوانين والداستائر عن ارادة الله ، فالطاعة
للقانون طاعة لله كما يعرض سينوزا فى نظريته
عن العقد الاجتماعى ، أو كما هو معروف فى
الشريعة الاسلامية فى التوحيد بين الدين
والدولة ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك
هم الكافرون » . لا فرق اذن بين الرهبان
والعلمانيين كما هو الحال فى البروتستانتية أو فى
الاسلام ، وليس للمقدس أى حق يزيد على
ما للعلمانيين من حقوق . ولكن قد تأتى لحظات
ينفصل فيها الدين عن الدولة ، نظرا للفرق بين
الدينى والديوى ، أو بين الروحى والزمنى ،
فغاية الدين هى الأخلاق والقداسة ، وغاية الدولة
هى القانون والسياسة (أى الأخلاق الاجتماعية
أو الموضوعية) ، الأولى تمثل الأبدية والذاتية
تمثل الزمان ، الأولى حياة الرهبة والثانية للحياة
العائلية ، الأولى طاعة للارادة الالهية والثانية تنفيذ
للارادة العامة ، ولكن المسيحية وحدها خاصة
البروتستانتية هى الكفيلة بالقضاء على هذا
التعارض ، والتوحيد بين الدين والدولة . وإذا
حدث الطغيان فى الدولة (كما حدث فى حكم عائلة
ستيوارت فى انجلترا) فان التوحيد يكون قد
حدث فى جانبه الصورى المجرى لأن الحرية
لا تتحقق كاملة الا فى الدولة ، وفيها تبدو الحرية

الحضارة الجيمانية والديانة المسيحية (٢٣) • كما يطابق هذا التقسيم أيضا التقسيم الثلاثي في علم الجسأل » ، فلفن الرمزي يوازى دين الطبيعة (الدين المحدد) وحضارات الشرق القديم والقانون المجرد ، والفن الكلاسيكى يوازى دين الفردية الروحية والحضارة اليونانية والرومانية والأخلاق الذاتية ، ولفن الرومانسى يوازى الدين المطلق أو الديانة المسيحية والحضارة الجرمانية والأخلاق الذاتية ، والفن الرومانسى يوازى الدين التطبيقية للجدل فان هذا التقسيم الثلاثي تطور الدين يطابق أيضا تطور الروح من الوعى الحسى الذى يوازى دين الطبيعة ، والوعى الذى يوازى دين الفردية الروحية ، والعقل الذى يطبق الديانة المسيحية • كما يطابق أيضا التقسيم الثلاثي للمنطق ، فالوجود يطابق الدين المحدد ، والماهية تطابق دين الفردية الروحية ، وانتصور يطابق الدين المطلق أى الدين المسيحى • وان شئنا بلغة عامة يكون دين الطبيعة هو تجسد الفكر فى الواقع ، ودين الروحية هو صعود الواقع للفكر ، والدين المطلق هو اتحاد الفكر بالواقع (٢٤) •

وبالرغم من أن هيجل لم يحكم على كل دين مخالف للمسيحية بأنه دين كاذب أو زائف أو باطل بل اقتصر على بيان مقدار تطور هذا الدين ورتبته فى سلم التطور ، فان هذا الترتيب نفسه هو حكم ، وأن تفاوت المراتب يحتوى فى ذاته على حكم ، فالحكم هو بيان الدرجة فى سلم التطور ، واللاحق أكثر تطورا من السابق ، وهو فى نفس الوقت أقرب الى الحق والكمال • وكثيرا ما يكشف هيجل عن ذلك صراحة عندما يعلن بأن تطور الأديان يتبع سلما للقيمة وأن

المسيحية هى اديانة العليا وغيرها من الأديان هى الدبانات السفلى (٢٥) • والحقيقة أن قسمة هيجل المراحل تطور الدين قسمة ثنائية قبل أن تكون قسمة ثلاثية ، فهناك الدين المحدد فى مقابل الدين المطلق ، أى أن دين الطبيعة وهو ديانات الشرق القديم ودين الفردية الروحية وهو اليهودية والديانة اليونانية والرومانية ، كليهما يكونا اللحظة الأولى فى تطور الدين ، وهو الدين المحدد ، فى مقابل اللحظة الثانية وهو الدين المطلق ، مما يدل على أن غاية هيجل هى الدفاع عن المسيحية أى عن الدين المطلق فى مقابل الديانات غير المسيحية أى الدين المحدد سواء كان دين الطبيعة أو دين الفردية الروحية • واذا عرفنا أن الدين المطلق عند هيجل هو الدين الذى ينكشف أو دين الوعى عرفنا أيضا أنه يعتبر كل الأديان غير المسيحية التى يدخلها تحت اسم الدين المحدد ديانات تاريخية محضة بلا وعى • واذا عرفنا ثانيا أن هيجل فى حديثه عن دين الطبيعة انما يقصد الشعوب الشرقية ، وفى حديثه عن دين الفردية الروحية انما يقصد اليونان والرومان ، وفى حديثه عن الدين المطلق انما يقصد الشعوب الأوروبية الكاثوليكية بوجه عام والجرمانية (البروتستانتية) بوجه خاص لا سيما وهو يذكر دائما « نحن البروتستانت » فى مقابل الكاثوليك ، عرفنا أنه يخلط بين الدين والحضارة أو بين المسيحية والغرب (٢٦) ، ويمكننا القول دون حرج بأن ترتيب هيجل لتطور الأديان ابتداء من ديانات الشرق القديم درا بالديانة اليونانية والرومانية حتى الدين المسيحى ليس حكما علميا على جوهر هذه الأديان بقدر ما هو تعبير عن فكرة مسبقة لديه ، وهى أن الأباطورية الجرمانية وريثة

الحضارات القديمة ، وأن المسيحية هي الدين المطلق ، وكل ما هو سابق عليها مجرد مراحل تمهيدية لها ، وأنه يعبر بذلك عن نموّ القومى وعن رغبته فى إعطاء أساس تاريخى للدولة ، كما يعبر عن حماسه للعصر واعتباره آخر العصور .

وإذا تساءلنا : هل يتبع تطور الدين أو التاريخ أو الحضارة أو الجمال أو القانون أو الفلسفة تطور الروح أو الفكرة المطلقة أو بعبارة أخرى هل يقوم تطور الدين على أساس نظرى من تطور الروح أو الفكرة المطلقة أم أن هيجل نظم تطور الدين أولا ثم وفق تطور الروح أو الفكرة عليه؟ والحقيقة أنه فى كلتا الحالتين فإن هيجل مقرض للمسيحية وللإمبراطورية الجرمانية وأن فلسفته النظرية تعبر عن هدفه ، صاغها كى تخدم تطبيقاته ، فالنظرية لديه تطبيق مستتر والتطبيق لديه نظرية مقلوبة .

ولم يدخل هيجل الإسلام فى حسابه كمرحلة مستقلة فى تطور الدين ، وذكر كل الديانات تقريبا : الفثية فى أفريقيا ، والتاوية فى الصين ، والبوذية والبرهمانية فى الهند ، والزرادشتية والمناوية فى فارس ، واليهودية والديانة الأغريقية والديانة الرومانية والمسيحية . لم يشر هيجل الى الإسلام الا عرضا فى معرض حديثه عن الديانات الشرقية ، فمرة يتحدث عن المحمدية ومرة ثانية عن المسلمين ، ومرة ثالثة عن الأتراك ، ومرة رابعة عن العرب ، وخامسة عن أفريقيا . وسادسا عن آسيا الغربية أو عن كل دين غير أوربى . وأهم ما يذكره عن الإسلام قضيتين : التوحيد المجرد والتعصب !! فالإسلام لديه دين الواحد المجرد أو دين الإيمان البسيط الذى استطاع بفضل هذه البساطة الانتشار بين الشعوب (٢٧) ،

وهو دين الوحدة ، ويعنى بها وحدة الوجود كما ظهرت عند جلال الدين الرومى (٢٨) ، لذلك رفض الإسلام كل مظاهر التشبيه أو التجسيم ، كما حرم التصوير والتماثيل ، بل ويذكر هيجل حديثا مشهورا على أنه واقعة حدثت بين أحد الأتراك الذى رفض سمكة رسمها أحد الأبحر لأن السمكة ستتهمه يوم القيامة بأنه لم يعطها روحا (٢٩) . فالله عند المسلمين ليس انه عينا وليس له مضمون ، لذلك ركز المسلمون على الجانب الانسانى للمسيح وأنكروا الجانب الالهى (٣٠) ، ولكن يتصف بصفات الغيرة كما هو الحال عند اليهود (٣١) . والقضية الثانية هي التعصب ونفى الحرية فالتجريد فى رأى هيجل لا بد وأن يؤدى الى الصورية والصورية الى نفى الحرية ، ونفى الحرية الى التعصب ، فالإسلام عند هيجل دين الضرورة ونفى للحرية أو اثبات لحرية صورية بلا مضمون ، دين التوحيد دون الحرية بعكس المسيحية دين التثليث والحرية ! (٣٢) صحيح أن الإسلام دين الخشوع ولكن الخشوع أدى الى التعصب ، كما هو الحال عند اليهود ، فهو دين لا يسمح بالتوسط أو بالجماعة أو بالاشتراك مع الآخرين . نقد رفض الإسلام الشعبية ولكنه ، فى رأى هيجل ، وقع فى التعصب والصورية (٣٣) . وقد نتج عن وجهة النظر الالهية المجردة ترك الاستدلال والرأى المسبب القائم على الغايات (٣٤) . ويرى هيجل أخيرا أن غاية الإسلام السيادة على العالم ، كما هو الحال فى دين الغائية (الديانة الرومانية) ولكنها سيادة الواحد المجرد ، لذلك لم يعرف المسلمون الا الحروب ولم يعرفوا المعاهدات أو السلام أو احترام ممتلكات من هم أقل منهم ،

والحقيقة أن الاسلام يرى من كل ذلك ولا يقصد هيجل من حديثه هذا الا الأتراك وصورتهم في أذهان الأوربيين .

ويتناول هيجل كل دين في جوانب ثلاثة : الأول الفكرة Notion أى درجة تطور هذا الدين من التطور العم للدين الذى هو أيضا تطور الروح أو الفكرة أو العقل . والثاني ، التمثل R^épresentation religieuse وهو كيفية ظهور هذا الدين على مستوى الفهم في صور ذهنية ، أى التعبير الحضارى عن هذا الدين عند هذه الجماعة في هذه اللحظة وفي هذا المكان ، والثالث ، العبادة Culte وهي كيفية ممارسة هذا الدين في حياة الفرد والجماعة .

١ - الدين المحدد :

الدين المحدد ، أو الدين المحدود ، أو الدين المعين أو الدين المتعين هو على ما يقول برجسون دين الشعوب البدائية أو على ما يقول برجسون الدين الثابت على أساس أن أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية التى ظهر فيها هذا النوع من الدين أقل تطورا فى سلم الحضارة من أوروبا التى انتشرت فيها المسيحية أى الدين المطلق . ويشمل الدين المحدد مجموعة من الأديان يسميها هيجل مع جوته أيضا الديانات الاتولوجية أى ديانات خارج الفكرة وهي الديانات الشرقية الافريقية (القشتية) ، والصينية (التاوية) ، والهندية (البوذية والبرهمانية) ، والفارسية (المانوية) والزرادشتية) ، والمصرية القديمة (دين السر) ، وهذه كلها تدخل تحت مجموعة واحدة وهي الدين الطبيعي ، ثم اليهودية (دين الجلال) ، واليونانية (دين الجمال) ، والرومانية (دين

الغائية) ، وهذه الثلاثة الأخيرة تدخل تحت مجموعة ثمانية وهي دين الفردية الروحية .

(أ) الدين الطبيعي :

ويسميه هيجل أيضا الدين المباشر ، ويعنى به دين الحس المباشر أو الدين الذى تسحى معه حرية الفرد لأنه دين خارج الفكرة ، والفكرة تقضى بأن يكون الانسان حرا ، ومن ثم لم يكن الأفريقيون والآسيويون أحرارا لأنه ليس لديهم شعور بفكرة الانسان ! هو الدين الذى تتوحد فيه الروح مع الطبيعة ، وبالتالى لا تكون الروح حرة . ثانيا هو دين يقوم على الخيال أو على التاريخ أى دين معرض للعقل والروح معا ، ثالثا ، هو دين يبدأ بالخطيئة أو بالسقوط أو بالطرد من الجنة جزاء على ممارسة الحرية وإيثار الاختيار الحر . الفردوس المفقود قائم على الصدقة وعلى الفعل التعسفى والمزاج الشخصى خارج الحياة الانسانية (٣٥) . يستعمل هيجل اذن هنا لفظ « الطبيعة » استعمالا خاصا للغة خارج نطاق الفلسفة الحديثة ، فالدين الطبيعى على ما هو معروف فى عصره دين الحرية الذى استطاع تحرير الشعور الدينى من العقائد والمعجزات والأنظمة الكهنوتية . ظل هيجل كائنا فى تصوره لتعارض الحرية والطبيعة ، فالحرية ميدان السلوك الخلقى والحتمية ميدان الطبيعة ، ولم يأخذ الطبيعة بمعنى الدين الطبيعى عند هيوم أو روسو . والطبيعة أيضا ليست بالضرورة مضادة للعقل ، كما هو الحال عند هيجل ، بل ان الطبيعة عند فلاسفة القرن السابع عشر رمز للعقل والفضرة ، كما يتضح فى النور الطبيعى الذى يستطيع الوصول الى الله ، كذلك يفترض هيجل أن الدين

الطبيعي لا بد وأن يقول بالخطيئة الأولى ، في حين أن الدين اليوناني وهو أيضا دين الطبيعة ، كما يتضح في الشعر ، لا يعرف الخطيئة الأولى ، كما أن الدين الطبيعي عند روسو يقوم على البراءة الأصلية . لقد استعمل هيجل لفظ « الطبيعة » استعمالا خاصا قضى به على أهم مكاسب الفلسفة العقلية وفلسفة التنوير في تصورهما للطبيعة كمقل وحرية وبراءة .

وإذا رجعنا الى لحظات الدين الثلاث : الفكرة والتمثل الحسى والعبادة وجدنا ان الدين الطبيعي من حيث الفكرة يقوم على تصور واحد لتكون وهو وحدة الوجود أى وجود اللانهاى فى النهاى بطريقة مباشرة أو على ما يقول جاكوبى : الله هو الوجود فى كل موجود على عكس بارمنيدس ، فالوجود لديه هو الواحد أو هو الكل ، وهو فكر أكثر نقاء من جاكوبى وبهذا المعنى الثانى لا يكون سينوزا من أنصار وحدة الوجود بالمعنى الأول عند جاكوبى أو فى الدين الطبيعي لأنه يقول ان ما هو موجود هو الجوهر المطلق وما سوى ذلك أحوال له . أما التمثل الحسى لدين الطبيعة فهو اعتبار أن الطبيعة هى الله ، كما هو الحال عند سينوزا ، وكما فكر فيها طاليس قديما ، فالطبيعة هى الموجود المباشر ، وما يهم فيها هو قوتها وما يحركها والحياة الكامنة فيها . وقد تكون الطبيعة الحلوانية كلقط وعجل أبيس فى مصر ، والقرد والفيل والبقرة فى الهند ، والانسان ، دلاى لاما فى الهند . . الخ . أو تأثير الطبيعة المشخص مثل سيبيلا Cybèle أو باخوس . أما العبادة فتقوم على السحر والاتحاد عن طريقه بالوجود وتقديم القرابين وممارسة الطقوس التى تقوم على الخرافة (٣٦) .

ويشمل الدين الطبيعي مجموعات ثلاث : دين السحر ، ودين الجوهر ، ودين الذاتية المجردة . أولا : فدين السحر ينقسم بدوره الى دينين : دين السحر المباشر كما هو الحال عند قبائل الاسكيمو والشعوب الأفريقية ، دين السحر غير المباشر أو التوضع الصورى كما هو الحال فى الصين .

١ - يقوم دين السحر المباشر على الخوف من الله وعلى الرغبة فى السيادة المباشرة على الطبيعة بالأرادة السحرية وليس بالصلاة ، وفارق بين الصلاة والسحر ، هذا الفرق الذى لم يرد كنط ، فالصلاة خطاب الى ارادة مطلقة ، فى حين أن السحر يتبع طبيعة الانسان ورغباته . ودين السحر المباشر أقدم صور الدين ، وأكهر بربرية ، وأشدها فظاظة ويوجد عند الشعوب المتوحشة الغليظة ، ليس لدى هؤلاء أية فكرة عن الروح ، أو عن الموجودات العلوية ، أو أى جوهر معارض لوجودهم التجريبي ، أو خلود النفس أو خلود الروح ، وهى شعوب تكرم الشمس والقمر دون عبادتها ، ولا تعبد صورة لآى حيوان . تستعدى الموتى وتبى ، عن المستقبل . فالاسكيمو أحط درجة من درجات الشعوب مع الشعوب الأفريقية والصينية والمنغولية ! وقد قال هيرودوت من قبل : « كل الأفريقين سحرة » ، وهو سحر أكثر دقة يتة فى مكان معين وبطقوس معينة ، ويكون الصورة الأولى للدين (٣٧) .

٢ - أما السحر غير المباشر أو التوضع الصورى فانه يحتوى على درجة من الوعى بالذات ، وتكون فيه الذات مستقلة نسبيا عن الموضوع ، وتمارس العبادة الحرة . والتوضع هو ايمان الانسان بقوة

بالله ويصبح بوذا أو براهما • ونجد في هذا الدين عقيدة تناسخ الأرواح (٣٩) •

٢ - أما دين الخيال Fantasia فإنه يؤكد أيضاً وجود جوهر مستقل يحفظ كل شيء وتمحي فيه الذات القانية فبراهما هو كل شيء وكذلك فشنو وسوا ، ولكن يأتي الخيال لتمثيل الأشياء في صورة انسانية أو حيوانية ، ويصبح العالم الأنهى من خلق الخيال • ونجد التمثيل الحسى لهذا الدين في الهند والى حد ما عند اليونان ، وهذه الصورة الانسانية هي المظهر الأولى للتجسد المسيحى • وتكون العبادة من أجل الاتحاد ببراهما ، وهو الخير والعدل ، وهى عبادة بلا طقوس أو معابد أو مذابح بل بالتفكير وحده ، وهو أعلى صور النشاط الدينى ويكون غياب الذاتية في هذا الدين هو أول درجات ظهورها (٤٠) •

ثالثاً ، دين الذاتية المجردة ويشمل بدوره على دينين : دين الخير والنور ، ودين السر •

١ - ويوجد دين الخير والنور في الديانات الفارسية خاصة في المانوية التى تبدأ بتصارع مبدأى الخير والشر أو النور والظلمة ، فالله هو الخير والنور ويكون فى صراع مع الشر والظلمة ، وتكون العبادة فى أن يحيا الانسان حياة الخير والنور ، وأن يتعد عن حياة الشر والظلام (٤١) •

٢ - أما دين السر Enigme فهى الديانة المصرية القديمة ، تظهر فيها الذات الالهية وصفاتها ، فالله ذات • وهنا تتحد الجوهرية والذاتية ، والذات رمز للمجرد ، ولا توجد معجزات بل أشياء رائعة مع الايمان بالخلود والبعث ، وتكون العبادة لمظاهر الذات فى الحيوانات

مستقلة خارجة عنه فى حيوان (القنشيه) تسمى شيطانا أو جنا • وبها يتم التوسط من أجل استدعاء أرواح الموتى • وقد وجد هذا المجر غير المبرر فى الصين ، فى دين الفو Tao • • • • • قبل الميلاد ، وفى الماوية Ti Jenie • ولكن الدين الرسمى لمؤله كان دين السماء • دين تين Tien الذى يحكم بسعادة الخلق وعلى أرواح الموتى ، والتأوبة ترسم الطريق الصحيح كما رسمه كونفوشيوش الذى كان معاصراً لفيثاغورس ، والصينيون هم أكثر شعوب الأرض اغراقاً فى الخرافة (٣٨) •

ثانياً ، دين الجوهر ويشمل بدوره على دينين : دين الموجود بذاته ودين الخيال •

١ - ودين الموجود بذاته هو أول تحديد حقيقى لله ، وهو ما أدركه سينيوزا بالتفكير ، ولكنه فى هذا الدين يوجد فى صورة حية مشخصة فى تاو أو بوذا أو فو فى الصين أو فى منغوليا أو فى التبت ، هذا الموجود فى ذاته هو أقرب الى العدم واللاوجود • الله هو العدم ، مبدأ مجرد خالص ، سماه القدماء العقل عند أنكساجوراس ، وسماه المحدثون الخدس عند سبلح لأن الله عنده هو العقل الحدسى ، وهذه هى وحدة الوجود بالمعنى الخاص التى تفصل الشرق عن الغرب ، الشرق صاحب الوحدة المجردة • والغرب صاحب الذاتية الخاصة • وقد ظهرت وحدة الوجود عند أبيقور ، فالله لديه موجود بالفعل فى الأشياء حتى فى الخنازير ! وتكون العبادة عن طريق التأمل المستمر والعزلة والاغراق فى هذا الخواء المطلق حتى يصل الانسان الى حده الاملاة المطلقة بكل ما يحيط به ، هذا الخواء هو انطافى بعينه الذى يصل الانسان اليه وهو فى حالة الترف حيث تتحد

مثل عجل أبيس أو لأرواح الموتى التى لأجلها بنيت الأهرامات • وقد انتحت العبادة أعمالاً فنية رائعة ، فالفن الحقيقى هو الفن الدينى لأن نشأة الفن مشروطة بالذاتية الروحية ، كما هو الحال فى فن التصوير فى المسيحية الكاثوليكية ، ويعتقد هيجل مقارنات عديدة بين الأساطير المصرية القديمة والأساطير المشابهة اليونانية أو الفارسية ، وينتهى الى أن سر الديانة المصرية فى لغز أبى الهول أى الانسان (٤٢) •

ويلاحظ أن تقسيم هيجل للديانات الشرقية ليس تقسيماً جامعاً مانعاً ، فدين الخيال موجود فى الديانة الهندية واليونانية على السواء ، كما تدخل التوفيق فى دين السحر وفى دين الجوهر فى آن واحد ، كما تتراوح الديانات الهندية كلها بين دين الجوهر ودين الواحد • وقد استقى هيجل معلوماته هذه عن الديانات الشرقية والشعوب الشرقية الآسيوية والأفريقية من كتب الرحالة والمستكشفين والمبشرين (الكاتب باري Parry والمبشر كافازى Cavazzi) وهى كما نعلم مادة مصاغة بعقلمة أوربية صرفة ، وقائمة على تحيز سابق ، ينظر الى الشرق نظرة التخلف ليس فقط فى الحضارة بل أيضاً فى التكوين الجسمى ! ولا يهم هيجل من الديانات الشرقية إلا أن يبين أن التجمد قد وجد فى الشرق القديم ، وبالتالي فهو حقيقة أبدية ، ولكنه وجد فى صورة تشبيهية وتجسيمية ولم يوجد كحقيقة إلا فى المسيحية (٤٣) •

ب - دين الفردية الروحية • ويمثل اللحظة الثانية من الدين المحدد • فإذا كنت الملحظة الأولى ، أى الدين الطبيعى ، قد وضعت الروح فى الطبيعة فإن اللحظة الثانية ترفع الجانب الروحى على الجانب الطبيعى ، وترجح الروح على الطبيعة ،

وتعطى الأولوية للفكر على الأشياء • تصبح الطبيعة مجرد مظهر فى مقابل الحقيقة أو عارض فى مقابل الجوهر ، ويبدو ذلك فى صورتين : الأولى وجود أنه واحد مجرد يعلو على الطبيعة ، والثانية تصور الطبيعة لها أو تأليه الطبيعة ، الصور الأولى تعطى الله المجرى ، والثانية تعطى الفردية ، الأولى تعطى الله واحد والكل خاضع له ، والثانية تعطى الإنسان وإرادته الحرة الخاصة ، ثم نشأ صورة ثالثة من مضمون الفكرة على أنها غائية الطبيعة ولكنها غائية متناهية ، فالغاية تعنى النهاية كما هو الحال عند كانط (٤٤) • أى أنها غاية خارجية لا بطنية لأن الغاية اللانهاية الباطنية هى غاية الروح أو الفكرة التى تتحقق بذاتها ولذاتها ، والصورة الأولى هى دين الجلال وهى الديانة اليهودية ، والصورة الثانية هى دين الجمال وهى الديانة اليونانية والصورة الثالثة هى دين الغاية وهى الديانة الرومانية •

١ - ودين الجلال هو دين الواحد أو القدرة المطلقة أو الحكمة • لقد ظهر الله كماهى فى الكون تصف بصفات العدل والخير ، ويتعين بعظمته التى تجلت فى الشعب المختار • وهو الذى يحافظ على وجود العلم فى البداية والنهاية ، ومن ثم فلاشياء ليس لها قيمة أو استقلال فى ذاتها ، فهى متناهية مخلوقة ومحفوظة ، وتحدث فى العالم معجزات تثبت ظهور الله المفاجئ ، فى الطبيعة • ويقوم الدين على ثنائية الحلال والحرام ، وعلى القانون الجنائى وعلى أفكار الخير والشر والذنب والعقاب والأغراء والحطية كما هو واضح فى قصة آدم وحواء ، والعبادة استعدادات شعورية ولكنها صورية تقوم على الخوف والرهبة والرغبة والتهديد أو تتم بالانسحاب والترايب • والحقيقة أن وصف هيجل

للديانة اليهودية غير صحيح فى كثير من الجوانب . فمن المعروف أن الديانة اليهودية ديانة حسية بالرغم من أنها دعوة للواحد المجرّد . لقد حاول التوحيد رفع الشعور اليهودى من حسيته وماديته أو من ثقله Torpeur الطبيعى على حد قول برجسون ، ولكن المحاولة انتهت بالفشل ، وتغلّبت طبيعة الشعب اليهودى على التوحيد . لقد منعت الطبيعة المادية للشعور اليهودى تصوّره للتوحيد . وغلب الحس على التجريد كما لاحظ علماء الأديان الذين درسوا تاريخ بنى اسرائيل مثل رينان وترسموتان وجيتون وغيرهم ، فالأرض الموعودة والمعبّد وتابوت العهد وعبادة الأصنام والتعاويذ والشعائر كلها مظاهر حسية غلبت على التوحيد المجرّد . أما اعتبار بنى اسرائيل هم الشعب المختار فهو ما رفضه بعض مفكرى اليهود الأحرار مثل سينوزا ، فهناك ميثاق أبدى مطروح على الجميع ، ميثاق النبوة والوحى ، كما رفضه القرآن بعد نقيض اليهود للميثاق وعصيانهم لله وقتلهم الأنبياء . لقد أرسل الله الرسل لبنى اسرائيل لتمييزهم بخصائص الشعب وبروح الجماعة ، ولكن بعد ضياع الشعب والعصيان ونقض الميثاق لم يعد للميثاق القديم أى وجود . هذا بالإضافة الى أن هيجل يضع الدين اليهودى مع دين الفردية الروحية أى فى اللحظة الثانية من الدين المحدد قبل المسيحية أى دين الوحى ، مع أن اليهودية دين موحى به كالمسيحية والاسلام على السواء . يضع هيجل اليهودية كدين تاريخى مع باقى الديانات الشرفية جميعا فى مقابل المسيحية ، التى هى وحدها دين الوحى (٤٥) .

٢ - أما دين الجمال ، أسوة بتفرقة كانط بين الجمال والجلال ، فهو دين الضرورة الكونية التى

عبر عنها الشعراء فى مقابل الحرية الفردية التى عبر عنها الفلاسفة فى اليونان ، وهى ضرورة مطلقة مجردة أو هى القدر البارد المجرّد Fatum كما تصوّره القدماء . ولكن هذه الضرورة هى صورة الحرية ، ومن ثم ظهرت من خلال الضرورة الذاتية والأخلاقية والتعبير عن الوجود فى عمل فنى يعبر عن الروح ، والضرورة هى الله والله هو الضرورة ، والفكرة هى الصورة الانسانية للضرورة ، فالانسان هو الفكر المطلق . وقد تمثّلت الديانة اليونانية الله على أنه انسان عيانى ، أى الله فى صورة انسان ، وهى صورة أخرى سابقة على التجسد المسيحى ، ولكن الانسان كان هو الانسان لا الانسان الضرورى . وتعبّر الآلهة فى الديانة اليونانية عن قوى الانسان والطبيعة ، وعن الانفعالات وذلك عن طريق الخيال ، وفى الأساطير اليونانية يبدو تشخيص الطبيعة ، والتوحيد بين الروح والطبيعة ، بل خضوع قوى الطبيعة الى قوى روحية . وآلهة اليونان فردية ، فزيوس اله السياسة والقوانين والسلطات ، والانسان هو الحرية والعقل كما هو واضح من أسطورة بروميثيوس رمز الانسان الحضارى . ولكن الضرورة أعلى من الآلهة وتقضى على كل ماسواها . وبالتالي عرفت الديانة اليونانية طرفى النقيض : العمومية والفردية ، الضرورة والحرية ، التجريد والذاتية كما وضع ذلك أيضا فى منطق أرسطو (المنطق الصورى والطبيعة الحية أو البحث عن الضرورى والفردى) . والخلق عند اليونان خلق شعري ، فالآلهة من صنع الخيال أو من عمل المثالين ، خلاصة القول أن الديانة اليونانية أعطتنا حقائق أربع : الأولى أن الروحية فى الضرورة ، والثانية أن الفكرة Idée ليست عنصرا فى

ويأخذ الديانة الرومانية من الحياة السياسية ويترك الأساطير والفلسفة جنباً مع أن اليونان أيضاً لهم تصورهم للدولة • كما أن الغاية لا تقتصر على ديانة معينة بل هي شائعة في كل دين وفي كل حضارة (٤٧) •

٢ - الدين المطلق :

الدين المطلق هو نهاية تطور الأديان كلها وهو ، في رأى هيجل ، الدين المسيحي أو دين الوحي أو الدين الذى ينكشف • فهو الدين المطلق لأنه استطاع أن يتجاوز حصة الدين الطبيعي وماديته كما استطاع أيضاً أن يتعدى صورية دين الفردية الروحية وضرورتها • وهو دين الوحي لأنه هو الوحيد ، في رأى هيجل ، الذى تلقى رسالة من السماء أى أنه دين الكلمة • وهو الدين الذى ينكشف أو الذى يظهر باعتباره أن الكلمة في المسيحية ليست كلمة لغوية تحمل معنى وتشير الى شيء ، بل كلمة كونية تظهر في التاريخ ، وتتجسد في شخص معين وهو المسيح ، ومن ثم يكون الكون كله مظهراً للكلمة ، وهذا كله متضمن في الكلمة الألمانية Offenbarung التى تعنى وحياً أو كشفاً في آن واحد • يظهر الدين في هذه المرحلة كموضوع لذاته وبذاته ، وهو دين الروح ذاتها وبذاتها ، فالدين هو وعى الروح بذاتها ، أى أنه هو الفكرة • وقد كانت كل الديانات السابقة قاصرة على الذاتية الروحية المتناهية أما الدين المطلق فهو الذاتية الروحية اللامتناهية • الدين المطلق وضعى وروحي معاً ، أو كما يقول الأصوليون المسلمون ، تنزىل وتأويل ، ولاتهم المعجزات في الدين المطلق ، بل تهم شهادة الروح الباطنية ، لذلك أدان المسح

الفكر بل مجرد مثال ، والثالثة تراجع العنصر الطبيعي وزيادة الجانب الروحي ، والرابعة اكتشاف الصور لا الحقائق • أما العبادة فيها تتم بالمعطفة والسمو بالشعور والعلاء بالروح ، ولكن المصلحة الحقيقية تتم عن طريق العدالة ، فعدالة تلغى الضرورة ، وتم المصلحة عند الشعراء بالتراجيديا والتطهير ، وتكون العبادة أيضاً في الحياة المشتركة مع الآلهة ، فلا إنسان هو الذى خلقها ، أنها الإنسان ! انك بالانفعالات قد خلقت الآلهة • ، والإنسان أهم موضوعات الشعر عند الشعراء ، والفلسفة عند الفلاسفة • ظهر الإنسان على أنه عقل وحرية ، ومن ثم تصور الفلاسفة العبادة على أنها ادراك العقل لجوهر هذه القوى الشاملة في صيغة الفكر كما فعل أفلاطون في نظرية المثل أو على أنها ممارسة المفضيلة ، ولو أن هيجل يتحدث عن دين الشعراء أكثر مما يتحدث عن دين الفلاسفة (٤٦) •

٣ - أما دين الغاية فانه يضم الجلال والجمال معا كما هو الحال في الديانة الرومانية التى أخذت من اليونان ومن الفكر الدينى الشرقى في آن واحد • والغاية النهائية هنا هي الدولة وهنا ينتقل الدين من الذاتية الى الموضوعية ، ومن النظر الى العمل ، وليس للإنسان غايات مخالفة للغايات الالهية ، وتم العبادة عن طريق الايمان بالدولة والانخراط في الجيش • ويعترف الدين باله شامل وقوة مطلقة تماثل قوة الامبراطور • ولكن عيب هذا الدين أن الغاية فيه خارجية محضة وأن المؤمنين أنانيون • والحقيقة أن الديانة الرومانية لا تبعد كثيراً عن الديانة اليونانية من حيث الأساطير • ولكن هيجل يأخذ الديانة اليونانية من الأساطير والى حد ما من الفلاسفة

الايمان عن طريق المعجزات ، وأشاد بالايمان عن طريق الروح (٤٨) .

ويقسم الدين المطلق على التثليث : ملكوت الآب ، وملكوت الابن ، وملكوت الروح .

١ - فملكوت الآب هو أن يكشف الله عن نفسه ويوحى بكلمته . وتعنى فكرة الله وحدة الفكر والواقع كما هو معروف فى الدليل الانطولوجى على المستوى الصورى ، فالفكرة ذاتية ، والذاتية واقع ، وحل تعارض الفكر والوجود يتم فى الذاتية ، فالفكرة بلا موضوعية تسئل فارغ . الله ليس فكرا بل الفكرة (بألف ولام التعريف) أى الواقعة المطلقة أو المثال المطلق ، ويكون عيب الدليل الانطولوجى حيث أنه لا جدال فيه . وإذا كان الله هو الفكرة فإن الفكرة هى التثليث ، وكما تتطور الفكرة يتطور التثليث وذلك لأن الوجود هو مضمون الفكرة . تتطور الفكرة من الذاتية الى الموضوعية ثم الى الذاتية الموضوعية وكذلك يتطور التثليث من الآب الى الابن ثم الى الروح ، وتكون علاقة الآب بالابن علاقة الحب الأبدي . ويظهر التثليث فى الحياة كدورة من الفكر الى التمثيل ثم الى الذاتية ، أى من خارج العالم الى العالم ثم الى المكان الدخلى ، أو من الماضى الى الحاضر ثم الى المستقبل . هو حياة لأنه خارج عن الذهن والتجريد والصورية ، وهو عيانى لأنه حقيقة . لم يستطع القدماء إدراك التثليث الا Boehme فانه تصوره على أنه خالى مختلط بالخيال أو بالتجريد حتى يعقوب بوهمه Jacob بالحقيقة . ولكن التثليث حياة ولا ينكشف الا فيها . يرفض هيكل اذن ادخال الأفكار الفلسفية فى لب العقيدة المسيحية خاصة الاتجاهات الاشراقية والفنومسية (٤٩) .

٢ - وملكوت الابن هو أولا عالم الخلق والانسان والخطيئة ، وثانيا عالم الانسان والمصالحة ، الأول يسئل حركة السقوط والطرود والحرمان ، والثانى عالم الرفع والرجوع والفداء عن طريق الابن . فالخلق يتبعه المحافظة على العالم الذى هو لحظة من لحظات الفكر . فى العالم الأول ينشأ الانسان فى الحالة الطبيعية كإنسان مباشر تجريبى خارجى ، خاضع للظروف الطارئة ، غارقا فى الحس ، لم يكشف الفكر بعد ، وبعد الفداء بالابن يتحول الانسان الى انسان متوسط داخل الفكر ، ويكشف الذاتية والحرية . وأخيرا يتغلب الخير على الشر ، والبعث على الغناء ، فالخلود وسيلة لرتق الفصم الأول (٥٠) .

٣ - أما ملكوت الروح فانه عالم الكنيسة . والكنيسة لدى هيكل هى الأمة أو الجماعة Communauté فمعنى القول بأن المسيحية دين الروح أنها دين الجماعة الانسانية . وأول عمل للروح فى الجماعة هو تجديد ذاتيتها عن طريق الشعائر . والشعائر المسيحية ، فى رأى هيكل ، مخالفة لشعائر الديانات الشرقية ، فالأولى تحيى الروح ، وهى فعل حر ، أما الثانية فتفرغ الروح من مضمونها ، وهى فعل جبرى اضطرارى . الأولى فعل فردى ، فيها ترتفع الفردية حتى تصل الى الله ، والثانية فعل عام ، لا تعلو فيه النفس فوق الطبيعة . لذلك كانت عقيدة خلود النفس فى المسيحية عقيدة جوهرية بفضل المسيح ، موته ، وآلامه ، وصعوده الى السماء . والعمل الثانى للروح هو تكوين الجماعة وتأسيسها على يسوع المسيح ابن الله الذى أرسله الى العالم وحقيقة يسوع الناصرى الجليلى ابن النجار . أما العمل لثالث الدروح فهو وجود الجماعة ، فالجماعة هى

الروح الموجود ، أى وجود الله من حيث هو جماعة • تبدأ الجماعة بالآيمان وهو صورة الحقيقة الموضوعية ثم تأتي التعاليم وتلعب دوراً هاماً في نشاء العواطف والانفعالات • والجماعة هي الكنيسة ، ويرد هيجل وجودها وفكرها وأعمالها مثل طقس العمد ويفرق في العبارات القطعية للاهوت العقائدى (٥١) •

وهنا ، وفي آخر المطاف ، يبدو هيجل على حقيقته ، ويكشف عن غرضه وهو الدفاع عن المسيحية وعلى رأسها عقيدة الصلب والفداء ، ويغيب عنه الجانب النظرى ، ويظهر الجانب العقائدى الرسمى • فبالرغم من محاولة هيجل السابقة تحويل العقائد الى افكار ، وتخليه الى حد كبير عن لغة اللاهوت ، الا أنه عاد في « الدين المطلق » وظهرت العقيدة على أوضاع ما تكون ، حتى في التقسيم الثلاثى الرئيسى له : ملكوت الآب ، ملكوت الابن ، ملكوت الروح ، مما يدل على أن الغاية الأولى والأخيرة من فلسفة الدين هي تخطيط التثليث والدفع عنه • كما ظهرت لغة اللاهوت المباشرة من تجسد وخلص وفداء وخطيئة وضرد وحرمان وسقوط • بلاضافة الى أن هيجل اعتمد على النصوص الدينية المباشرة ، وكأنه أحد المفسرين المكتاب المقدس ، واعتمد بوجه خاص على الإنجيل الرابع ، انجيل يوحنا ، المعروف بايمانه بالمسيح الكونى ، وهو الكلمة المتجسدة ، التى جعلها هيجل التصور Begriff فى نهاية « علم المنطق » • وبذلك قضى هيجل على ما هو معروف به من اتساق فى الخطاب العقلى ، خاصة وأنه يستعمل النصوص دون أى نقد تاريخى لها مع أنه عاش فى عصر ازدهار النقد للكتب المقدسة • ان هيجل يثبت حجة السلطة ، سلطة

النص والكنيسة ، وأن السلطة هي نقطة البداية فى كل معرفة لدرجة أن آخر جزء فى فلسفة الدين غير مشجع على القراءة لأنه أدخل فى باب اللاهوت العقائدى صفة فى الفلسفة •

خامساً : بعض النتائج العامة •

لما كان الاشتباه الأساسى فى الفكر الدينى عند هيجل يجعل منه فى آن واحد زعيم المجددين وزعيم المحافظين فنت سنجاول ، اجابة على هذا الاشتباه ، استخلاص بعض النتائج العامة التى يمكن تأويلها سواء فيس يتعلق بالجوانب التقديمية أو بالجوانب المحافظة فى فكره •

(أ) بعض الجوانب التقديمية :

١ - وحد هيجل على مستوى الفكر بين الدينى Sacré والديوى Profane ، وهى خطوة جريئة داخل الفكر الدينى وخارجه لأنها تقضى على ثنائية الفكر سواء من ناحية المصدر أو من ناحية الجوهر والطبيعة أو من ناحية الغاية والهدف • فكل مقدس دنيوى وكل دنيوى مقدس • ليس للمقدس ميدان خاص منعزل عن باقى الحياة اليومية والا فان المقدس يتحجر ويتجمد ثم يسير الديوى فى طريقه الطبيعى وينتج مقدسه من ذاته • أو يعيش الانسان فى تواطؤ تام ، تكون الحركة للديوى ، ويستعمل المقدس كغطاء وستار ، ومن هنا تنشأ الازدواجية فى الفكر والنفاق فى السلوك (٥٢) •

٢ - وحد هيجل على مستوى الواقع بين الفكر والوجود وبالتالي قضى على الثنائية التقليدية فى المسيحية بين الروحى Spirituel والزمنى Temporel ، وهذه الثنائية التى انتهت الى سيادة الروحى على الزمنى عدة قرون حتى وجهت

الكنيسة الدول لخدماتها أو سيادة الزمنى على الروحى حين استخدمت الدول الكنيسة لأغراضه وتبرير أفعالها ، أو الى التواطؤ بين الروحى والزمنى ، والعمل من أجل المصالح المشتركة التى هى غالبا ما تكون مصلحة الدولة فى السيادة أو مصلحة الكنيسة فى التبشير •

٣ - استطاع هيجل تحويل الفكر الى وجود، وكذلك تحويل الوجود الى فكر ، ومن ثم قضى على كل فرصة لاعادة المثاليات القديمة ، والمذاهب الصورية المجردة، وأصبح الفكر لديه هو العيانى، والعيانى هو الفكر ، كما أصبح المجرد لديه هو الشيء الحى المدرك فى الزمان والمكان المعين والذي لم يدخل بعد فى تطور الوجود العام • أى أن هيجل قضى على انعزالية الفكر وصوريته وعلى حسية الواقع وماديته وأصبح لديه شيء واحد نسميه الفكر أو الواقع فهما نفس الشيء وقد ظهر هذا التوحيد أيضا فى فكره الدينى •

٤ - بالرغم من أن العقل لدى هيجل مبرر للايمان الا أنه استطاع الى حد ما اخضاع الدين للعقل ، وتحويل الدين الى فكر ، وجعل تطور الدين موازيا لتطور العقل • وبالتالي قضى على كل الاتجاهات الاشراقية الصوفية ، وعلى كل عقائد السر التى لا يستطيع العقل النفاذ اليها بالرغم من أن الفكرة لديه نشاط المروح كما هو الحال عند الاشراقين • وقد خرجت من هيجل بعض مدارس النقد العقلى للنصوص الدينية وتاريخ العقائد بالرغم من أنه وقف منها متوقفا معارضا لأنها تحلل الحرف • وترك الروح ، وقد استطاع هيجل القيام بذلك وهو فى أوج التيار الرومانسى فى الدين والفكر والفن •

٥ - استطاع هيجل أن ينفذ الى الدين وأن

يرى فيه كل شيء • استطاع أن يجعل منه تطورا للمروح ، ومنطقا ، وجمالا ، وفلسفة ، وأخلاقا ، وقانونا ، وسياسة ، وتاريخا • • • الخ • فالدين المطلق هو الوحي الشامل الذى يعم جوانب المعرفة الانسانية كلها • وبالنسبة للفكر الدينى التقليدى يعتبر هيجل أروع مثل على تفسير كل شيء بالدين ، وفى نفس الوقت رؤية الواقع فى حركته الخاصة • أو ان شئنا استطاع هيجل أن يعطينا وجهة نظر دينية شاملة بلا دين دون الوقوع فى التزم *L'intégrisme* والمحافظة على القديم شكلا وموضوعا •

٦ - بين هيجل مما لا يدع مجالا للشك تطور الدين ، وأن الدين كأيّة ظاهرة انسانية أو طبيعية تتطور وتتغير مع الزمن • نشأ هيجل فى عصر يؤمن بالتقدم ، وبحركة التساريخ ، وبأن الشيء الحاضر ان هو الا عملية طويلة انتهت فى هذا الحاضر ، وأن هذا الشيء ان هو الا حصيلة تاريخ طويل • ربط هيجل بين الدين والتقدم ، أو بين الله والتاريخ ، وبين أن آخر مرحلة فى الدين هى مرحلة العقل أو الحرية أو الذاتية أو الانسان كما فعل لسنح فى تربية الجنس البشرى • تطور الدين لا ينفصل اذن عن تطور الانسانية ، وكلاهما قائم على قضية التقدم •

٧ - كشف هيجل عن أن الدين لا بد وأن يظهر فى حضارة ، وأن الدين ليس كتابا أو وحيا أو عقيدة أو ايمانا بل هو تاريخ أو حضارة أو فكر أو فترة من الزمان • فهناك مع المسيحية الحضارة الجرمانية أو الأوروبية بوجه عام ، ونشأت مع الاسلام الحضارة الاسلامية • • • الخ • أى أن الحضارة لها مركز وهو الدين ، حتى الحضارات الأفريقية أو الآسيوية أى الحضارات التاريخية

التي لم تنشأ على دين موحى به بل على دين تاريخي أو اتنولوجي على ما يقول جوته وهيجل . الدين جزء من الحضارة ، والحضارة مظهر من مظاهر الدين . الدين فكر انساني ، والفكر الانساني ينشأ على الدين وابتداء منه . الدين اذن جزء من فلسفة الحضارة كما هو جزء من فلسفة التاريخ .

٨ - بين هيجل ارتباط الدين بالفن ، وبأن الفن تعبير عن الحدوس الدينية ، وبأن الدين ، على الأقل في أحد مراحل ، نظرة فنية للعالم ، كما هو الحال في الدين اليوناني . لذلك كانت العواطف الرومانسية فنية ودينية في آن واحد ، ووجد هيجل اثباتا لذلك عند صوفية المسلمين في فارس ، والفن الرومانسي يعبر عن العواطف الدينية خير تعبير . لقد استطاع الدين أن يعبر عن نفسه في أعمال فنية شاهقة ، في العمارة أو النحت أو التصوير ، ولكن الدين المطلق يعبر عن نفسه أصدق تعبير في الفن الشامل أي في الموسيقى والأوبرا .

٩ - استطاع هيجل في النهاية أن يجعل الدين مرادفا للحرية وللذاتية ، وأن يبين أن تطور الدين من الدين المحدد الى الدين المطلق هو اساسا الذاتية وليس الموضوعية الشئئية أو الصورية والتجريدية . وهو أيضا الحرية وليس الخضوع الى سلطة ما . لذلك كان العصر الحديث عصر الدين لأنه استطاع اثبات الذاتية والحرية معا .

(ب) بعض الجوانب المحافظة :

١ - كانت مهمة هيجل كلها هي الدفاع عن المسيحية وتبريرها عقلا كما كان يفعل فلاسفة

العصر الوسيط ، وبالتالي يكون هيجل قد قام برجعة الى الوراء الى ما قبل ديكرت وليستر وبالبرانش والجانب الديني في الفلسفة الحديثة ، ويكون كيركجارد أكثر منه صدقا في اعلانه رفض البحث عن أساس للعقيدة المسيحية ، وقد تكون ثورة كيركجارد على هيجل لتبرير هيجل كل شيء عقلا حتى أنه لم يبق شيء في المسيحية يستدعي العجب أو الدهشة . بل ان كيركجارد يفضل هيجل لأنه هاجم المسيحية الرسمية والعقائد الكنسية والطقوس الدينية . جعل هيجل مهمة فلسفة الدين تبرير المسيحية التاريخية وليس تصفيتها أو تنقيتها أو حتى اخضاعها للعقل ، فتعقيل هيجل للدين هو في الحقيقة تبرير معروض على مستوى العقل .

٢ - قام هيجل بتبرير العقائد برمتها وعلى رأسها التثليث الذي جعل منه شعارا واضحا أو مستترا لفلسفته ولنهجه ، في حين أن الفلاسفة وعلماء الأديان قد درسوا العقائد في عصره دراسة تاريخية محضة لبيان نشأتها وتطورها ، أو فسروها تفسيراً عقليا صرفا حتى يتفق مع العقل ، ولكن هيجل جعل الايمان أساسا للعقل ، أو جعل العقل خادما للايمان ، حتى أن هيجل يعبر صاحب مدرسة في اللاهوت أكثر منه صاحب فلسفة في الأديان ، وهذا ما حدث بالفعل ، فقد كان هيجل السبب في نشأة كثير من المدارس اللاهوتية المعاصرة .

٣ - قام هيجل أيضا بتبرير وجود الكنيسة من حيث هي سلطة دينية أو زمنية . لقد حاول معظم المفكرين البروتستانت اقامة دين خالص ، دين الروح Religion de l'esprit دین الروح Religion d'autorité على ما يقول جوجيل Goguel

وتميز البروتستانت عن الكاثوليك أساسا برفضهم للكنيسة الرومانية . لذلك نجد أن الفكر الديني عند هيجل رائج للغاية عند المفكرين الكاثوليك الذين يرونه أحد مفكرى الكاثوليكية !

٤ - قام هيجل أيضا بتبرير الطقوس بكل ما فيها من حسية وخارجية ، حتى ليتمكن أن يقال عنه أنه فيلسوف الصلاة ، فى حين أن معظم المفكرين البروتستانت لا يركزون على هذا الجانب الخارجى المحض فى العبادة ، ويؤثرون التأمل الباطنى لا الفعل الخارجى . وقد رفض كيركجارد كل هذا الجانب فى المسيحية عندما لاحظ أنه ليس عن طريق طقس العماد يتخلص الرضيع من الشر ، وليس عن طريق القداس الجماعى الأول يدخل الطفل فى حظيرة المؤمنين ، وليس عن طريق الغفران الأخير يضمن الميت دخول الجنة والحصول على المغفرة . . الخ .

٥ - توجد عند هيجل كثير من الأفكار الكاثوليكية فيما يتعلق بالتاريخ المقدس ، وبأهمية التراث وبالتاريخ كعامل ايجابى فى كشف عقائد جديدة . لذلك نصب هيجل نفسه مدافعا عن مضمون الكاثوليكية ، ومهاجما للوثر فى نظرياته فى تفسير الكتاب المقدس بالكتاب وحده ، وفى الايمان الباطنى الذى لا يحتاج الى السلطة ، بل والذى لا يحتاج الى طقوس خارجية وهى ما سماه لوثر الأعمال . جعل هيجل نفسه عدوا للوثر فى حين أن كيركجارد جعل نفسه لوثر الثانى !

٦ - عارض هيجل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة ، ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها مع أنه يستشهد بالنصوص لأنه يعتبر أن النص الدينى يقوم على شهادة باطنية للروح ، وليس

على البحث العلمى ، مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته أو معرفة درجة هذه الصحة . وقد استطاع علم النقد التاريخي ابتداء من القرن السابع عشر عند ريتشارد سيمون وسينوفا الوصول الى نتائج حاسمة فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة الى مؤلفيها وبلغاتها ، وعصرها ، وهدفها ، ومضمونها ، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس ، وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخي المضبوط ، وليس على أساس عقائدى ايماني كما كان الحال فى كتب التاريخ التقليدى . والعجيب أن هيجل فى معارضته للنقد التاريخي كان أحد أسباب تطويره بعد ذلك فى المدارس النقدية الهيجلية خاصة عند شتراوس وباور .

٧ - عارض هيجل فلسفة التنوير مع أنها من أعظم مكاسب الفلسفة الأوروبية الحديثة . فقد استطاعت فلسفة التنوير سواء فى المانيا أو فى فرنسا خاصة جعل العقل أساس النقل على مايقول المعتزلة وابن رشد واخضاع الدين الى حكم العقل ، وبذلك استطاعت أن تدفع التيار العقلي الأوربي الحديث دفعة جذرية ، وبعد أن كان فى القرن السابع عشر خاصة عند ديكارت وليبنز ومبالرائش ما زال أسيرا للدين وخداما له . استطاعت فلسفة التنوير فرض سلطان العقل على الطبيعة ، ورفض المعجزات ، والايمان بقوانين الطبيعة باختمية ، مما ساعد على نشأة العلم ، وتأكيد النظرة الموضوعية . جعلت فلسفة التنوير الانسان مركز الكون ، والتقدم غايته ، والحرية جوهره ، ولكن هيجل الذى أراد الرجوع بالعقل الى الوراء ، وتبرير المعجزات ، والدفاع عن

الدين ، نصب نفسه مهاجما لفلسفة التنوير التي تعتبر هي وفلسفة سبينوزا أكثر الفلسفات الحديثة جذرية في الفكر الديني •

٨ - لا يخلو فكر هيجل من عنصرية كامنة أو من قومية شوفينية ، واعتبر الدين المسيحي هو الدين المطلق ، وكل ما عداه ديانات محددة ، كما اعتبر أن الامبراطورية الجرمانية هي وريثة الحضارة الانسانية ، وأن كل ما عداها من حضارات ان هو الا مقدمات لها • جعل هيجل كل شيء يصب في المسيحية الغربية أو في الحضارة الأوربية ، أو في الامبراطورية الجرمانية : الفن والتاريخ والفلسفة والجمال والأخلاق والقانون والسياسة ، فلا غرو أن سمي فيلسوف الدولة •

٩ - قيل عن هيجل أيضا أنه فيلسوف تبرير للأوضاع القائمة ، وأنه قد رتب الحضارات ونظم التاريخ من أجل تثبيت الوضع القائم وقد يخفف من هذا النقد ما حاوله ماركيز اعادة تفسير النفي عند هيجل واعتبره رفضا سياسيا ، ومن ثم كانت فلسفة هيجل في نظره أساسا فلسفة رفض لا فلسفة تبرير ، حتى يقضى على هذا الطابع ، طابع تبرير الوضع القائم • فإذا كان هيجل يوحى بأنه لم يكن في الامكان أبدع مما كان ، وبأن الحاضر نتيجة ضرورية وحصيلة للماضي لا يمكن تغييره ، فإن الثورات التي تحدث في العصر هي التي تشير بأن الوضع القائم ليس هو الوضع النهائي والأخير •

د • حسن حنفى

المراجع

- I, p. 65, p. 158, pp. 175-190, II, p. 11, pp. 35-48, III, pp. 20-42. (١٩)
- IIIème partie, 2 — Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu.
- I, pp. 191-232. (٢٠)
- I, pp. 233-258. (٢١)
- (٢٢) وهو موضوع الجزئين الثاني والثالث من « محاضرات فلسفة الدين » .
- (٢٣) انظر التحليل العلمي الموضوعي لكتاب « فلسفة الحق » الذي قام به الأستاذ امام عبد الفتاح في العدد السابق من تراث الانسانية ، المجلد الثامن .
- I, p. 60-71. (٢٤)
- I, p. 196. (٢٥)
- I, p. 210 et p. 215. (٢٦)
- II, p. 102. (٢٧)
- II, p. 37 et p. 45. (٢٨)
- I, 236, II, p. 280. (٢٩)
- IV, p. 148 et p. 210. (٣٠)
- III, p. 19. (٣١)
- III, p. 27, IV, p. 77. (٣٢)
- III, p. 71, p. 81, p. 83, IV, p. 143, p. 147. (٣٣)
- III, p. 124. (٣٤)
- II, pp. 7-33. (٣٥)
- II, pp. 34-63. (٣٦)
- II, pp. 64-71. (٣٧)
- II, pp. 71-96. (٣٨)
- II, pp. 97-112. (٣٩)
- II, pp. 112-148. (٤٠)
- II, pp. 149-159. (٤١)
- II, pp. 160-187. (٤٢)
- I, p. 141, II, p. 9 et p. 51. (٤٣)
- انظر ذلك في تعبير كانط (٤٤)
- La fin de toutes choses
- III, pp. 49-91. (٤٥)
- III, pp. 91-155. (٤٦)
- III, pp. 156-195. (٤٧)
- IV, pp. 13-37. (٤٨)
- IV, pp. 41-85. (٤٩)
- IV, pp. 89-166. (٥٠)
- IV, pp. 169-218. (٥١)
- انظر مقالنا « الازدواجية في الشخصية والفكر الديني » الفكر المعاصر ، ابريل ١٩٦٨ . (٥٢)
- (١) انظر مقالنا : « الدين في حدود العقل وحده لكانط » تراث الانسانية المجلد السابع (٣) ، سبتمبر ١٩٦٩ .
- (٢) انظر مقالنا : « رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا » تراث الانسانية المجلد السابع (١) ، مارس ١٩٦٩ .
- (٣) للأستاذ محمود رجب دراسة وافية لهذا الموضوع ، نرجو أن يتمكن من نشره قريباً .
- (٤) انظر مقالنا : القاموس الفلسفي لفولتير، تراث الانسانية ، المجلد الثامن (١) مارس ١٩٧٠ .
- (٥) انظر ترجمتنا لهذا المقال في كتابنا « نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » . دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٦٨ .
- (٦) لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على الترجمة الفرنسية لطبعة Lasson ، هذه الترجمة التي صدرت في خمسة أجزاء سنة ١٩٥٩ عن قران والتي قام بها جيبلان .
- G.W.F. Hegel : Leçons sur la philosophie de la religion
- Trad. Gibelin, Paris, Vrin 1959.
- 1ère partie, Notion de la religion
- 2ème partie, La Religion déterminée.
1. — La Religion de la nature
2. — La Religion de l'individualité spirituelle. 3ème partie :
- 1 — La Religion absolue.
2. — Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu.
- pp. X 5-8. (٧)
- (٨) انظر مقالنا « هيكل والفكر المعاصر » الفكر المعاصر ، سبتمبر ١٩٧٠ .
- I, pp. 19-31. (٩)
- انظر هذين الشعورين في رسالتنا
- Les méthodes d'exégèse, Ie, Iie parties.
- pp. 32-7. (١١)
- I, pp. 38-59. (١٢)
- I, pp. 79-89. (١٣)
- I, pp. 90-100. (١٤)
- I, pp. 101-113. (١٥)
- I, pp. 114-130. (١٦)
- I, pp. 130-159. (١٧)
- I, pp. 160-175. (١٨)